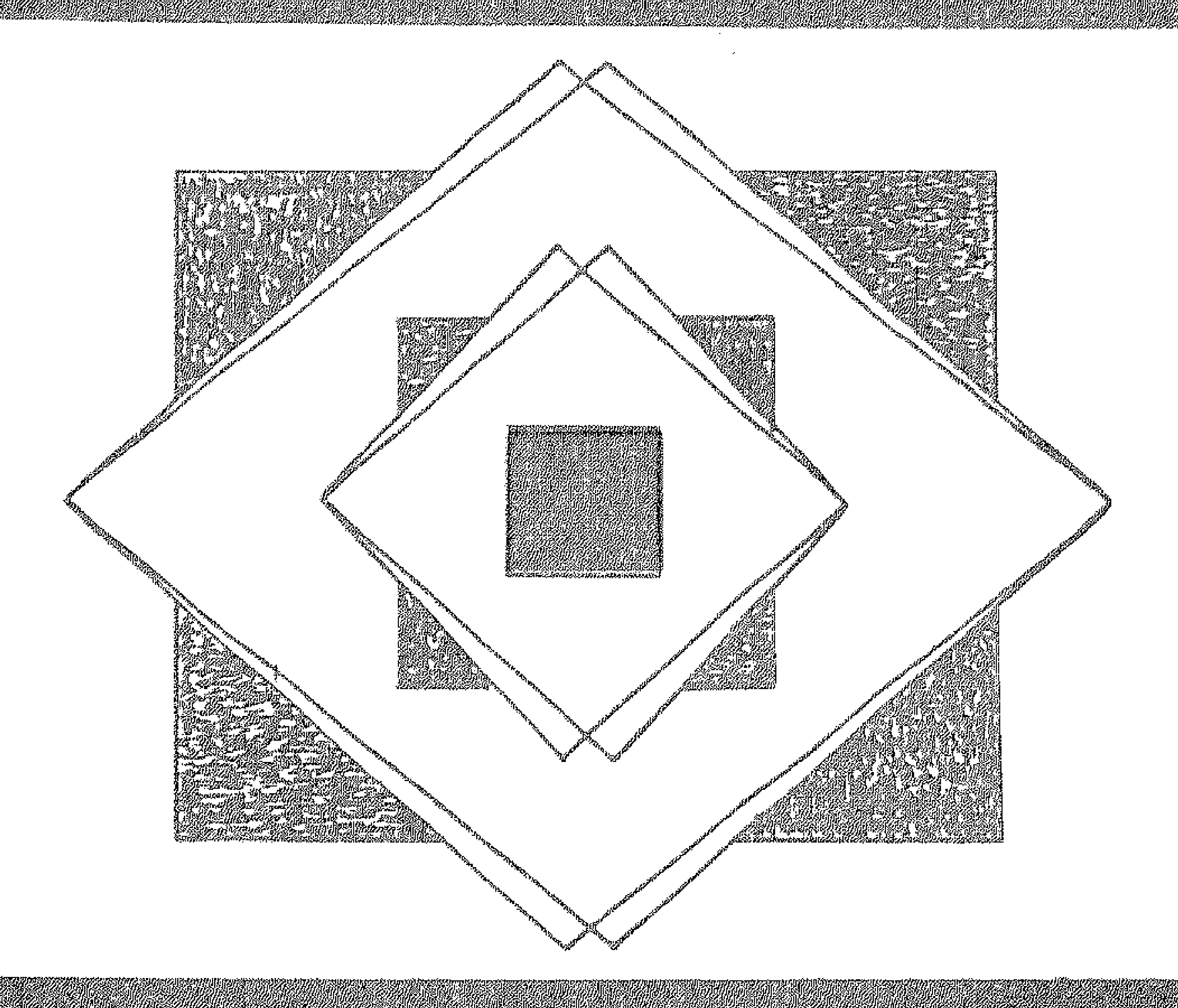
محمد الجابري

العقل والذاكرة

منزع العقل في التراث الأدبي

من ابن المقفع الى ابي العلاء



سلسلة فكرنا المعاصر

منشورات سعيدان سوسة

محمد الجابلّي

العقل والذّاكرة

منزع العقل في التّراث الأدبي

من ابن المقفع إلى أبي العلاء

العقل والذاكرة

منزع العقل في التراث الأدبي

من ابن المقفع إلى أبي العلاء

- الإهــــداء -

إلى كُلّ مَنْ عَلّمَنِي فَأفَادَ،

إلى كُلّ مَنْ عَلّمْتُهُ فَاسْتَفَادَ،

إلى كُلّ نَفْسٍ كَبِيرَةٍ قَادِرَةٍ عَلَى

التَّضْحِيَةِ مِنْ أجْلِ حَيَاةٍ أفْضَل.

- فــاتحـــة -

ما كنت لاتحمس للمسألة لو لم أجد فيها محفّزا على مراجعة هامّة تتصل بموقفنا من التراث الذي يترجم بدوره موقفنا من ذواتنا ومن واقعنا ومن علاقتنا بالزمن والحركة...

ولعلّ الحافز نفسه كان قد استفزّني أيضا لتأليف كتابي الأول(1) الذي حاولت فيه تتبّع الذات والحضارة في موقعي (الغياب والحضور) ودعوت فيه إلى تأسيس جديد ينطلق من الجرأة على النقد والتجريح حتى فيما يعزّ علينا ويستقرّ في صميم كياننا.

وتكمن أهمية مسألة المنزع العقلي في علاقتها بالعقل الذي مازلنا نصارع اليوم في سبيل أن يوجد لأننا -رغم الفاصل الزمني- بيننا وبين اسلافنا لا نزال نعاني من الإعاقة نفسها ونكاد نخوض الصراع نفسه:

إذ نحن نخرج عن زمننا بفعل عقد "التقديس" التى تحاصرنا فيكون بعضنا شبحا للماضي -لا يرى الحياة إلا في ما ابتدعه الأسلاف- ويتجاهل فارق الزمان واختلاف الحياة بين واقعنا وواقعهم ويجهل أن الابداع هو حضور في الزمان وتأسيس في المكان وأن الأسلاف أبدعوا لأنهم استحضروا ممكنات الخلق ورائدها العقل الذي يعمل وفق شروط موضوعيّة معيّنة تتلاءم مع ظروفهم... ويكون بعضنا الأخر مسخا للغرب أصابه انبهار بالتقدم التكنولوجي فسعى إلى تقليد -لا قدرة فيه على التأسيس- فأصبح يتعقّد من ذاته وواقعه ويرى في تراثه إعاقة ويقدّس كل ما يأتي من الغرب متجاهلا أن الإنجاز الغربي كان نتيجة تأصيل الذات في واقعها وأخذها بأسباب البحث العلمي وتعميق النظر في المورروث الإنساني وإعطاء الأولوية للعقل كي يعمل وينجز بحرّية إنطلاقا من

حوافزه التى تتلاءم مع بيئته وحاجياته ويكون الحاصل -في لغة أهل السياسة- أننا انقسمنا بين (ليبيرالية تغريبيّة) و(سلفية رجعيّة) فالأولى تقدس (الغرب العظيم) والثانيّة تقدّس (الماضي المجيد) فغاب الواقع بين قداستين وغابت الذات بغياب العقل النقدي الذي يضع الأشياء مواضعها لأن الصراع الذي لم يحسم بعد هو في جوهره صراع العقل بين (الغياب والحضور) وهو صراع الوعي الذي فقد محوره فأصبح غريبا مهتزا سجين إشكاليات زائفة.

فنحن لذلك في أمس الحاجة إلى العقل وتهيئة أسبابه وقد نكون أحوج من أسلافنا إلى حركة اعتزال جديدة تراجع وتنقد وتؤسس بجرأه لتمّهد سبل العقلانيّة: "التى لا يختص بها جنس دون أخر وأنها وإن انتشرت في الغرب لظروف معينة فإنها يمكن أن تنتشر في غيره من الأصقاع متى تهيأت الظروف الملائمة وهو ما يبيح لنا التأكيد بأن طاقات التغيير كامنة في كل مجتمع..."(2).

يضاف إلى ما تقدم محاولة تخليص التراث من مؤثرات القراءات الإستشراقيّة لما تحتويه من آراء فيها تحيّز كالقول ضمنا أو صراحة "بأن نزعة العقل في الحضارة العربية الإسلاميّة كانت من آثار ما ترجم من الفكر اليوناني"(3) دون أن يكون للعرب فضل أو محاولة قبل ذلك.

لكل ذلك تتجاوز المسألة الحدّ المدرسي لتكون سعيا إلى تثبيت نزعة العقل المتأصّلة في ماضينا واللاّزمة في حاضرنا حتى نتمكّن من تجاوز الإعاقة التى جعلتنا خارج الزمن لعجزنا على الفعل والإبداع...

- تمهيد -

ا - العقل والحضارة

يقودنا (المنزع العقلي) إلى الخوض في شؤون العصر وفي مختلف أوجه الحياة ابتداء من القرن الأول للهجرة لأن قضايا العقل لاتدرك إلاّ في تربتها الحضارية وثمار العقل ستكون متلوّنة بلون البيئة التى انشأتها ولا أعتقد أن تكون للفكر أية قيمة مالم ينعكس لتهذيب الحياة واصلاحها لأن الذي يعنينا بدرجة أولى ليس النتاج التأملي المجرّد الذي يتصل بالواقع حينا لينفصل عنه أحيانا بل نحن معنيين أساسا بالجانب المعرفي الذي يثير قضايا الواقع ويتمحور فيما يخوضه المجتمع من شؤون المعاش والمعتقد والسياسة...

لذلك سنوجّه استقراء النصوص وجهة حضارية وليست أدبية والقصد بذلك أن يكون النّص دالاّ حضاريا بدرجة أولى كان يُقرأ من خارجه في صلته بعوامل انتاجه وبالدوافع التى أوجبته والتى تُعرف عند تحليل البنيات المتدافعة في المجتمع التى ستؤثر في الثقافة "لأن كلّ تأمل في العلوم الانسانيّة كما يرى غولدمان يحدث لا من خارج المجتمع بل إن هذا التأمل هو جزأ من الحياة الثقافيّة لهذا المجتمع ومن خلالها للحياة الإجتماعيّة العامّة"(4).

لذلك نقترح تنزيل النص منزلته من الصّراع داخل أنساق المعرفة في المجتمع وهو إذا سيكون في الوجهة الأولى:

- نصّا مؤسّسا كنتيجة لتدافعات ثقافية سبقته فهو يُؤسّس عليها كمكمّل لفرع من فروعها أو كناقد لبنية سابقة متقدّمة عليه أو كمناقض لها يسعى إلى هدمها وتجاوزها...

ويكون في الوجهة الثانية:

- نصّا مؤسِّسا لأنّه سيؤثر في لواحقه وسيرسم خطا مستقبليا سيفعل في صياغة رؤية جديدة... وعلى هذا الأساس يصبح مبدع النّص أيضا ليس كائنا تاريخيا فحسب بل هو ذات حضارية استلهمت مجمل تدافعات وحاجيات عصرها وعبّرت عن ضرورة من ضروراته وكأنها تقمّصت رؤيا عامّة للكون تتجاوز الوقائع الشخصيّة لتعبّر عن وقائع اجتماعية(5).

ويكون الجاحظ مثلا كائنا حضاريا لأنّه جسّد بفكره هموم الماضي ووزر الحاضر وتطلع المستقبل وعكس في انتاجه موقع الحضارة العربيّة الاسلاميّة ومجمل الإشكاليات في الفكر التى هي اشكاليات في الواقع تلخص الصّراع بين الطبقات والأجناس والمذاهب والأحزاب...

والغاية من النصوص عند قراءتها تتحدّد بتوضيح مدى فاعليّة القوى العقليّة في النقلات الحضاريّة الكبرى إذ لا يوجد تحوّل كبير في حضارة ما قديما أو حديثا إلاّ وكانت مؤشرات ولادته في الواقع أولاً ثم في الفكر الذي لن يكون إلا انعكاسا لمجمل شروط حياة الجماعة وانضاجا للبنى الثقافيّة التى تعبر في تدافعها عن قوى الضغط في واقع المجتمع وترسم سبل توجّه الحضارة وانتقالها من وضع يحمل خصائص معينة إلى وضع آخر يحمل خصائص أخرى تتأثر بالأولى إلاّ أنها تنقدها وتتجاوزها.

ومن هته الرؤية يصبح العقل ممثلا في الوعي ومنعكسا على الحياة لان العلاقة بين الوعي والواقع علاقة جدليّة تتمثل في كون الواقع يؤثر في تشكيل الوعي إلاّ أن الوعي بدوره يسعى

إلى تجاوز الواقع عبر جرّه إلى موقع أفضل وتوازنات أرقى لأن الوعي يتجسد في ملكة الرّفض والنقد: فكل منهما اذا يفعل في الآخر (يؤثّر ويتأثر) وهذه العلاقة هي التى بوأت العقل مكانة الابداع في مجمل حركة الانسان في التاريخ وهي التى دعت الفلاسفة إلى إقرار مباديء الربط بين الفكر والوجود الانساني كما أكد "ديكارت" أو كما اعتبر "هيجل" "أن العقل هو الشكل الحقيقي للواقع تندمج فيه الأضداد بين الذات والموضوع"(6).

ولعلّ هذا الاندماج هو التعبير عن الحركة في صلب التاريخ البشري لأن الذات لن تندمج اندماج الذوب والانصهار في سلبيّة الواقع بل ستسعى إلى التمرّد في الوعي ممّا يجعلها تبدع وفق عمليتيْ (التأثير والتأثر) وتمارس سلطة نقدية في الواقع بواسطة المعرفة التى تمثل "سلطان الانسان الاجتماعي"(7) لأنها تجسّد ثمار الفكر فتخرجه من دائرة التجريد إلى دائرة الممارسة لذلك يتصل العقل دائما بالثورة في الذات والحضارة لانه يسعى إلى الحرية التى هي "المضمون الوحيد للتاريخ"(8) لأنها تهدف إلى عقلنة الواقع ومحاولة لم شعثه والحدّ من تناقضه مع جوهر الإنسان وكأنّ فعل العقل في الواقع هو فعل المعقول في اللاّمعقول الذي هو أرقى مظاهر تجسيد انسانيّة الإنسان عبر ذلك الصّراع المتجدّد بين الفوضى والنظام وبين الثبات والتحول بين الحركة والسّكون... لأن العقل يجدّد الصراع فهو "لايستطيع أن يحكم الواقع مالم يصبح الواقع في حدّ ذاته معقولا..."(9). لذلك يكون العقل علامة على مواطن الحركة والابداع التى تمثل الاثبات الوحيد للانسان في الزمن ويكون انتصار العقل في صراعه هو الدّال الوحيد على جوهر الوجود عبر فرض الذات في لبّ الطبيعة والتاريخ لأن الانسان عند (كامي) "هو الكائن الوحيد الذي يرفض أن يكون ماهو"(10)

وهذا الرفض هو عنوان نزعة العقل التى تمثل الطاقة المستقبلية التى تصارع دائما نزعة اللاّعقل التى تمثل الرسوب في الماضي والانسحاب من مواقع الخلق والابداع.

وتصبح النصوص شواهد العقل في الواقع تُقرأ ضمن علاقات متعددة الأطراف في بنيات متشابكة تنطلق من ميدان الحياة العمليّة لتصل إلى تصعيد نقدي تتضافر العوامل في انتاجه بين الإجتماعي والإقتصادي والسياس والثقافي ويكون المبدع (صاحب النص) ناطقا بلسان مجموعة غير محدّدة تمثل طرفا في النزاع بين الثبات والتحوّل يهدف إلى تجاوز حدود الاستلاب وإلى "التعبير عن كلية تظاهرات الحياة في شروط تاريخيّة معينة لايملك بالبداهة أن يلغيها" (11)، ويصبح مبدع النص مبلّغا لضرورة تتجاوز حدود فرديته لأنه يحمل ثمار العقل التى تكون جماعية في جوهرها حتى وإن كانت فردية في مظهرها لأنه ينتصر لروح التطوّر التى تستقرّ في كلّ حضارة وتتفجّر عبر الذوات المبدعة التى تمسك بالوجهة الانسانيّة في الصّراع وتدفعها نحو المستقبل لأن حركة العقل في المستوى الاجتماعي تنتج غريزتين متدافعتين:

الأولى: غريزة محافظة تنغلق على القديم وتشدّ إلى الماضي ورمزها الثبات والجمود.

الثانية: غريزة تكوينيّة تسعى إلى التجديد وتدفع نحو المستقبل ورمزها التغيير والحركة.

و"عند سيادة الغريزة المحافظة يترقف التطوّر الروحاني" كما يرى "باشلار"(12) بتوقف الابداع على المستوى الفردي والانجار على المستوى الاجتماعي وتختفي عوامل البناء في جوهر الحضارة لتحل محلها عوامل الهدم ؛ لأن الحضارة تتطور عند وعي افرادها بالعقل الذي يؤدي إلى الوعي بالزمن الذي يؤدي بدوره إلى الوعي بالحركة والتأسيس.

II - العقل والزمن

1 - سلطان الذاكرة

أثبتنا منزلة العقل في الحضارة بشكل عام وتطرقنا إلى علاقة الوجود الإنساني بمظاهر العقل ونحدّد الغرض لنقترب أكثر من مدار بحثنا عن العقل وبذوره الأولى في الحضارة العربيّة الإسلامية لنتوصّل إلى منزلة النصوص التى ستمثل وجهة العقل في المجال الثقافي ونعني بالعقل في الزمن تحديد اطار التأسيس الذي ينطلق مع منتصف القرن الأول للهجرة مع ذلك الصّراع الحادّ بين المسلمين حول أحقية الخلافة ذلك النزاع بين الشيعة والسنّة الذي أثمر فريقا أخر هم الخوارج الذين أجتهدوا في مسألة الخلافة وكانت لهم بعض الأراء الصائبة التى يمكن أن تكون بداية تشكل الوعي السياسي فيما يصلح منطلقا لنظرية الحكم التى حاولت لأوّل مرة الإنتصار لمنطق العقل. إلاّ أن شرف هذه البدايات لن يتجلّى إلا إذا وضعناها في أنساقها التى تزامنت معها أعني أن نفهم منزع العقل من خارجه بتحليل ما يناقضه وإذا سلّمنا أن العقل هو طاقة التغيير في وضع ما أو في جملة أوضاع إجتماعيّة أو ثقافيّة أو سياسيّة فإن التغيير لن يكون إلاّ بهدم لقديم وتأسيس لجديد. ومن هذا المنطلق سينقسم المجتمع إلى فئة أولى محافظة (تدافع على القديم لوعي بمصلحة فيه أو لجهل وتعصّب ينزعان للثبات وتجميد الواقع) وفئة ثانية مجدّدة (تسعى إلى التجديد وتنتصر للحركة لوعي بمصلحة في التغيير أو بدافع نقدي يطمح الى الإنتقال إلى موقع أفضل) والفئتان المتدافعتان ستتصارعان في كل أوجه الحياه بدءا بالمواقع الإقتصادية المتحكمة في شؤون الجماعة وما يرافقها من تمثيل

سياسي وصولا إلى البنية الثقافية في مختلف أصول المعارف وفروعها.

ويمكن أن نختصر أوجه الصراع في جدل (العقل والذاكرة) انطلاقا من القول الافتراض التالي: "عندما نفكر فإننا لانتذكر وعندما نتذكر فإننا لا نفكر" وهذا القول لا ينطبق على كل مراحل الحضارة العربيّة بل يصدق إلى حدّ في القرنين الأول والثاني للهجرة حيث إحتد الصّراع بين الماضي وتراكماته والحاضر وضروراته وإنقسم الوعي بين منتصر للواقع وحركيته ومنتصر للماضي وقداسته والقول يختصر التدافع بين بنية النقل والقياس وبنية العقل والتجديد.

ولعل أسباب الصّراع بين القديم والجديد تهيأت منذ بدأ القتال بين المتنازعين على الخلافة واحتد بعد ذلك في الجدل المؤسّس على الاختلاط في المجتمع فكلّ فئة تريد الإنتصار لمذهبها وكلّ جنس يسعى لفرض وجوده سياسيا وإجتماعيا وثقافيا ويبدو أن حكم بني أميّة بإعتماده على الجنس العربي دون غيره رسخ قاعدة الذاكرة وربطها بالعرب دون سواهم فهم أصحاب التراث الذي يتمظهر في ثالوث مترابط (لغة - عقيدة - شعر) وكل جزء في هذا الثالوث يُحيل على الآخر فالعقيدة من اللغة واللغة من الشعر والشعر من العرب وقداسة جانب تحيل إلى قداسة الجوانب الأخرى لتكون اللغة مقدّسة لأنها مظهر اعجاز في العقيدة وليكون الشعر كذلك وإن كان بدرجة أقل لأنه ديوان العرب ومرجع اللغة وهذا الثالوث المقدّس أصبح مظهرا للعرب يميّزهم ويحمي تفوقهم على الأجناس الاخرى التى أعتُبرت فروعا يجب أن تُطوّع لخدمة هذه القداسة وأصبح القياس على الأصول هو قاعدة الوعي الذي يجب أن يُفرض لأن تميز الحاضر موصولا بهيبة الماضي. لذلك ارتبط علم الأصول بالجنس العربي وخاصة

بفقهاء الحجاز الذين حاولوا الدفاع على الماضي وإعلان سيادة القياس لتكون ركائز الحاضر خاضعة لعمق الماضي وطوّعوا العقل للذاكرة الجماعيّة ليقتصر عمل العقل على استيعاب ابعاد تجربة الماضي وكانت حجتهم في ذلك "ليس في الإمكان أفضل ممّا كان" وقد أدرك ذلك ابن خلدون في المقدّمة حين أشار إلى "شيوع القياس عند أهل الحجاز لكثرة احاديث الرسول عندهم وشيوع الرأي والتعليل عند أهل العراق لقلة الحديث عندهم"(12) وإن علّل ابن خلدون الظاهرة بكثرة الحديث أو قلّته فحسب فإن هذا الانقسام يعبّر عن تدافعات أخرى في صلب المجتمع المتنافر والأرجح أن تصل الأسباب إلى تنافر عرقي يؤيده وجود الفرس في العراق وإلى أسباب سياسيّة تؤكد وجود الشيعة والخوارج في ذلك الموطن الذي بدأ يحمل وزر العقل حتى وإن تعدّدت أسباب وبواعث الدفاع عنه، وهذه المعطيات المتداخلة بدأت معالمها الأولى في الفقه الذي يمثل ركيزة الوعي العربي بتمثله لثالوث القداسة (دين - لغة - شعر) وانطلق من (المدينة) مع الإمام "مالك بن أنس" (تـ179) الذي يطوّع الواقع مهما كانت متغيراته إلى أحكام النص الشرعي في القرآن أو الحديث أو السّنة ويستبعد الاجتهاد والتجديد ولعل تلميذه "الشافعي" (تـ204 هـ) أول من أصّل الأصول لذلك لُقب (بفقيه السنة الأكبر) لأنه وعى خطر التجديد الذي بدأ يعظم مع علم الكلام ثم مع المعتزلة اضافة إلى نشاط حركة تعريب الفكر اليوناني الذي كان من أهمّ محفزات العقل والابداع يقول الإمام الشافعي: "فكل مالم يات به الرسول فهو من الهوى لأن العقل مضطر إلى قبول الحق"(14) وفي القول تأكيد على ربط الحقيقة بالشريعة لتكون بداية ونهاية وعلى العقل أن يخضع لأحكامها ويضيف: "فالحُسن والقبح الثابتان بالشرع هما مما يجبان بالأمر والنهي الشرعيين من غير أن

يكون للعقل حظ في ذلك"(15). ويتضح من الأقوال حرص أهل النقل على مسألتين تخصان العقل أما أن يكون (مستعبدا) للشرع أو أن يكون (مستبعدا) تماما من الحياة لأن الحقيقة منتهية في احكام الشرع وكذلك التمييز بين نقائض الحياة واردٌ فيها.

وهذا العداء كما اسبقنا يهدف إلى ترسيخ بنية الذاكرة وترميم فلولها لتواجه موجة العقل لأن في رسوخ الذاكرة ثباتا لقيم الماضي وتأكيدا لحظوة الحاضر التى باتت مهدّدة باختلاط خطير في الأجناس خاصة عند بداية سيطرة طبقة المولدين والمتكلّمين والفلاسفة لذلك يقول الشافعي: "اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غيره فاشهد أنه من أهل الكلام ولادين له"(16).

وهذا الإحساس بخطر العقل الناشيء مع علم الكلام دفع "الشافعي" ليس إلى انكاره فحسب بل إلى تكفير أصحابه لذلك تواصلت الذاكرة في الرسوخ مع هذه البنية الفقهيّة لتؤثر في زمن لاحق حتى عند أئمة أقل تشدّدا عاشوا في بغداد مثل "أحمد بن حنبل" الذي يقول: "لست بصاحب كلام ولا أدري الكلام في شيء إلاّ ماكان في كتاب الله أو سنّة أو حديث... وأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود"(17).

وهذه البنية التقليديّة في الفقه أثرت في وجهة بنية ثقافيّة متكاملة تنطلق من الأصول لتؤصل الفروع فنشأت مدرسة اللغة ورواية الشعر ونقده مع "الاصمعي" و"أبي عمرو ابن العلاء" و"المفضل الضبيّ" و"الكسائي" لتكون مدرسة الكوفة منتصرة للذاكرة في مواجهة مدرسة "البصرة" التى ستنتصر للعقل ويدافع أصحاب هذه المدرسة (الكوفيّة) على القديم (شعرا وفقها ولغة) ويرفضون الاحتجاج بشعر المولّدين ويؤسّسون قيّم البداوة في نقدهم وكأنهم يحافظون على خصائص روح كادت

تندثر في زخم التمدّن والإختلاط ويضيف الإمام الشافعي بقوله: "أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي ولايجوز أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد بل كلّ لسان تبع للسانه" (18).

ولاشك أن بنية الذاكرة ترسخ التراث ليكون عنوانا على تميّزها وهي تنتصر لبقايا المشافهة في أصول الحضارة العربيّة ذات المنابت الصحراويّة لذلك كانت الذاكرة حاملة الشعر كما هي حافظة القرآن والحديث والسّنة فزاد تقديس القول ليكون البيان عنوان مرحلة أولى من مراحل الحضارة على حدّ عبارة "الجابري"(19) فكان القول يحتل مركز الصدارة في هذه البنية التقليدية وتحول إعلاء منزلة الشاعر إلى إعلاء منزلة الخطيب ثم منزلة الصحابي (حافظ القرآن) ثم الفقيه وصولا إلى رواية الشعر الذي يُعتبر منبع القياس في اللغة والتفسير وكل هته الأصول (البيانيّة) ترتبط بجنس العرب دون غيرهم لذلك يجب أن تبقى عنوانا على سيادتهم فكان من آثار ريادة هذا التوجّه تأخر المنزع العقلي أو على الأقل تقلّص فاعليته ليكون خادما للذاكرة المقدّسة وليصبح دور العقل في هذا التصور شديد المحدودية إذ لا يمكنه أن يعمل إلاّ من داخل العقيدة فيكون دوره تفسيريا وتبريريا يقتصر على تطويع الواقع لقياس النص الموروث وهو عقل (مكوّن) يعمل من خارجه على حدّ تعبير "لالاند"(20) فلا قدرة له على الإبداع والتجاوز لأنّه أسير حدود الذاكرة.

ولئن كانت هته البنية تستمد مشروعيتها من التاريخ فهي تستند أيضا إلى تأويل في صلب روح العقيدة لأن الدين في مجمله هو جواب ينتهي معه السؤال والشك والحيرة وهو نبع يروي ظمأ الإنسان إلى الحقائق الكبرى في فترة ما يكون فيها الوعي محدودا بحدود الواقع والبينة أما العقل هو سؤال

متجدّد يخرج من قناعة وتسليم إلى حيرة واضطراب لذلك حُدّدت وظيفة العقل في الاسلام بالمسؤولية الأخلاقيّة المتمثلة في "البحث عن موقع الاشياء ضمن منظومة القيم"(21)، فتداخلت في القرآن الوظيفة المعرفيّة للعقل بالوظيفة السلوكية إذ غالبا ما يختلط العقل بالقلب في القرآن: "لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها..." (سورة الأعراف: آية 179).

وكذلك الشأن في التحديد اللغوي لمصطلح "عقل" في "لسان العرب" "سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه...".

لكل ما تقدّم تتضافر مفاهيم البنية مجتمعة لتحديد مكانة العقل الائتلافيّة مع الواقع والانضباطية في السلوك وكأنه يرسخ منظومة القواعد السّابقة ويشرّعها في الواقع ليصبح حارس الماضي في الحاضر وبالتالي ينسحب تاركا المجال لينابيع التذكير التى تغطّي بوادر التفكير وكأن الفكر يُحيل على الكفر (نلاحظ القرابة اللسانية بين مادتي كفر- فكر!؟).

ونحن نثبت هذه الأصول لقرابة اعتماداتها وتأويلاتها مع ضرورة الملاحظة بأن النص القرآني يحوي أبعادا أخرى ممكنة لدعم العقل في وجهته الايجابيّة إلاّ أننا نكتفي بهذا الاثبات لأننا نبحث عن معيقات العقل في الأصول والفروع وعن بعض القواعد التى اعتُمدت لترسيخ هذه القراءة الأولى التى تمثل بنية النّقل التى عرقلت مسار العقل وكبحت تطوّره ويبدو أن "الشهرستاني" في (الملل والنحل) كان من أوئل المدركين لخطر إعاقة العقل العربي في طور تكوينه بقوله: "إن العرب أكثر ميلهم لتقرير خواص الأشياء والحكم باحكام الماهيات واستعمال الأمور الروحانية أما العجم فأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم باحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية"(22).

وهذه البنية التقليدية يمكن اختصارها في العلاقات التالية:

- أصولها:
  - الصحراء
  - العرب

- تمظهرها:
  - الشعر
  - اللغة

- رمزها:
  - البداوة المشافهة
  - الرواية + النقل + الذاكرة

ونؤكد أن ربط بنية (الذاكرة) بالجنس العربي يصدق فقط في مرحلة أولى من مراحل التدافع وهو لا يتصل بإعاقة تتصل بالعرق قدر ارتباطه بالحفاظ على نفوذ ومصالح قديمة أصبحت مهدّدة بالزوال عند اختلاط الأجناس ونفوذ الموالي: "فمن الناحية الثقافية كان هناك حزبان أو جماعتان فكان أحد الحزبين جماعة تتعصب للتراث العربي القديم وحده دون ما قد وفد إلى الناس من البلاد المفتوحة مثل فارس وكان الحزب الآخر وهو بالطبع مؤلف من غير العرب يهتمّون بالثقافات غير العربيّة كالفارسية وغيرها..(23).

2 - سلطان العقل

كنا قد أشرنا في جزءٍ سابق إلى دور الخوارج في بلورة بدايات العقل المتمثلة في التحرّر من وهم الولاءات المقدّسة ولعل تلك الاشارة السابقة لاتكفي لابراز دور هؤلاء الأوائل الذين أعلنوا الرفض وجسّدوه ونحن لسنا معنيين بتقييم أحقية أرائهم قدر عنايتنا بنزعة التأسيس عندهم وبداية التفكير المتمثلة في نزعة تحرر حتي وأن لم يكتب لها السّيادة فإنها جسمت بوادر الخروج عن المألوف وتجاوزت ما كان عليه القوم من نعرات تعصبية تخفي النزاع على السلطة باسم أحقيّة الخلافة وقد سعووا إلى تثبيت مبادىء تصلح قاعدة لنظرية حكم عادلة كما ستفعل فعلها في توجيه العقل ليس في المجال السياسي فحسب بل في بنية ثقافية ستتطور لاحقا مع فرق المتكلمين والمعتزلة فقد أعلنوا مبكّرا:

- أن الخلافة حق لكل مسلم وغايتها إقامة الأحكام.
- إذا إتفق المسلمون على أن يقيموا الأحكام بأنفسهم استغنوا عن نصب خليفة.
- الدفاع عن الرأي بالجدال وبالقتال(24).

إن هذه المبادىء الواضحة تحتل مكانة الرّيادة بل تصل حدّ الثورية في الخروج عن الجماعة المتصارعة وهي تتطلّع لحرية تتصل بالعقل الذي يرفض التوتر والانفعال ولعلّ وجودهم في العراق خاصّة كان شديد الأثر في تأصيل جذور العقل في البصرة إذ يرى عديد الباحثين أن فكر الخوارج مثل أرضية علم الكلام الذي تطور عند المعتزلة (25)، ويبدو أن حرب الخلافة أثارت نزاعا مؤثرا في بنية العقل العربي وهو وإن حُسم سياسيا لصالح (بني أمية) فإنه لم يحسم ثقافيا بل

سيكون فاتحة صراعات مذهبية جديدة ومتفرّعة ستفعل فعلها في توجيه بوادر العقل التى بدأت في البصرة مع (الحسن البصري) الذي حاول الاجتهاد في مسائل تتصل بفكر الخوارج مثل (تكفير فاعل الكبائر أو قضية الجبر والإختيار) وكانت هذه المسائل فاتحة الاجتهاد الذي أتاح لعلم الكلام الظهور والتطوّر ليكون حقا بداية ثمار العقل الناضجة التى تسعى إلى رفض الجمود ومحاولة تطويع العقيدة لمنطق الفكر إلاّ أن هذا العلم وان كان متأصّلا في الفكر العربي فهو شديد التأثر بنشاط حركة الترجمة التي ارتبطت بمواضع سياسية عرقيّة لأن الحكم الأموي باعتمادِه على الجنس العربي دون غيره أعاد الأشكال القبليّة والافتخار بالإنساب وكان يسعى إلى إعادة خصائص البداوة المتصلة بالعرب في مواجهة خصائص التمدّن المتصلة بالاجناس الأخرى وشعر النقائض دليل على تلك الرّوح السائدة وكأنه خروج عن شموليّة الاسلام التى تأسست في فترة الخلافة الراشدية وشعارها (لافضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى)، فسادت نعرة الماضي وتقديس التراث التى اسبقنا تفصيلها مما أثار حفيظة الأجناس الأخرى التى سارعت بدورها إلى التمظهر وِفق خصائص أخرى تعبّر بها عن وجودها وفاعليتها لذلك سعت هذه الأجناس إلى التميز الثقافي وشجعت حركة الترجمة لتظهر (العلوم الدخيلة) وأهمّها (المنطق والعدد والهندسة والطبيعيات) ونشأ بعد زمن جيل من الكتاب والمترجمين وجلهم من غير العرب مثل: (أبو بشر متّى بن يونس - عبد الله بن المقفع - حنين بن اسحاق ..) وتمثلت ردّة الفعل على المستوى السياسي (في ظهور الخلافة العباسيّة) التى هي انتصار (للعلويين) من جهة وانتصار للمسلمين من غير العرب من جهة أخرى خاصّة الفرس الذين طبعوا الحضارة لاحقا بمظهرهم في الحكم والادارة وشؤون الحياة إلى درجة. "أنّ الاسلام لم يكن

عند القوم أكثر من غطاء خارجي أبعد ما يكون عن ثبات الجذور فكانت تكفيه أقل هبّة ليطير فتنكشف العقائد الراسخة من تحته وإذا قلنا العقائد فقد قلنا الثقافة أيضا..."(26).

ولعل هذا التداخل بين الأجناس وتضارب المصالح كان محفّزا على ضرورة المراجعات وعلى تشتت مراكز النفوذ كي لاتبقى حكرا على جنس دون غيره وكل ذلك كان دافعا لنمو الجدل وتجذر العقل لأن كل فريق يحاول الإنتصار لوجهته فسعى اوائل المتكلّمين للدّفاع عن العقيدة بمنطلق العقل أو ما يمكن أن نسمّيه (عقلنة العقيدة) واخراجها من مواطن الإنغلاق والنقل لتصبح خاضعة لمنطق التغيير إن لم يكن في الأصول فليكن ذلك في فروع الاجتهاد التى يجب أن تواكب تحول المجتمع الذي بدأ ينفتح على ممكنات أخرى ويستلهم ضروب المعارف من أمم أخرى وهته الأرضية فعلت في الفقه أيضا الذي كان يمثل قلعة الذاكرة فنشأ (المذهب الحنفي) مع (أبي حنيفة النعمان بن ثابت) الذي أقرّ مبدأ "الاستحسان" وفتح باب الإجتهاد في الأصول الشرعيّة مخالفا (مالك والشافعي) إذ : "كان قليل الاعتماد على الحديث... كثير الأخذ بالرأي وتحكيم العقل والعادة لاعتقاده أن الأحوال تتبدل بتبدّل الأزمان فيجب أن تتبدّل الأحكام نفسها أيضا" (27).

وهذه الأسباب مجتمعة زعزعت رسوخ الذاكرة وقوضت ركائز الماضي وأرست بوادر "تغلغل العقل في لب الطبيعة والتاريخ" على حدّ قول "هيجل" لنصل إلى حرية الإنسان المتمثلة في اثبات وجوده في الزمان وإعلان فعله في المكان ليكون (مختارا وفاعلا منجزا) عند المعتزلة الذين أسسوا ثورة العقل الاولى بداية من (الحسن البصري وواصل بن عطاء وأبي هذيل العلاّف وصولا إلى ابراهيم النظام ثم الجاحظ) وكان لهؤلاء شرف تاصيل المباحث العقلية في مواجهة المباحث النقلية وهم أول من

انتصر للفلسفة لأنها تمثل ثمار العقل الخالي من التعصب والذي يتجاوز حدود المذاهب والأعراق والنعرات وكانوا يرفضون القياس الفقهي ويعتمدون القياس المنطقي ويقرون أن (جميع المعارف واجبة بالعقل) ويعتنون بالجانب التجريبي المادي فحوّلوا وجهة الثقافة العربيّة من موقع البيان إلى موقع البرهان واعلنوا نضج الكيان الحضاري الذي بدأ ينتقل من موقع الانفعاليّة الذاتيّة الشاعرة إلى موقع التأمل الإدراكي الواعي الذي يربط بين مسؤولية الانسان وحريته وارادته وهذا المنزع العقلي اثمر خاصّة مع "الجاحظ" الذي أعلن ضرورة المراجعة في مختلف المجالات يوجّهه الوعي بضرورة الانتقال من بنية تقليدية منغلقة إلى بنية جديدة منفتحة وكان جريئا في نقده للبنية الشفوية التى تمثل عنوان الأصول العربيّة في قوله: "كل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال... وليس هناك معاناة ولامكابدة فلم يحفظوا إلاّ ما علق بقلوبهم... وكل كلام للفرس وكل معنى للعجم إنما هو عن طول فكرة وإجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة وعن طول تفكير ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأوّل وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم..."(28).

فهو ينقد الذاكرة العربيّة بطابعها (العفوي الارتجالي) ويعلن تصور المعرفة في التراث العربي المختص بالشعر دون النثر والصادر عن بديهة تهدف إلى التأثير قبل التبليغ وهو يُدين مركزية البيان في الأصول الحضارية العربيّة ويؤكد ضرورة التدوين لانه عنوان الفكر وفاتحة التواصل العقلي الذي يُعمّق المعرفة من جيل إلى جيل لاحق وتكمن جرأة الرأي في إدانته لمفخرة العرب (الشعر) الذي يمثل سجلّ الذاكرة ومرجعها الأساسي وهته النظرة للتراث هي انتصار لحرية العقل على جمود الذاكرة وهي انتصار لوعي الحاضر على استلاب الماضي

وانتصار لبنية التجديد التى تضامنت عوامل ولادتها لتمثل نسقا جديدا يُحكم علاقة الإنسان بالكون وهي تظهر في العلاقات التاليّة:

- أصولها: المسلمون غير العرب

- تمظهرها: النشر+ التدوين
التجديد

- رمزها: التمدّن
العقل

إن ما تقدم هو مدخل لقراءة المنزع العقلي وهو تأطير يحف بالمسألة ويعمّق تناولها وهو كالمنهج يرسم خطّة لقراءة النصوص في تفاعل مع سوابقها ولواحقها ويصلها بذلك التدافع بين مُعيقات العقل والعقل ذاته لتتجلّى قيمة النصوص حضاريا في عسر ولادتها وعمق دلالتها فتكون بذلك نصوصا تأسيسه سليلة مخاض عسير ومعاناة ضارية الجذور في أعماق تفاعل اجتماعي حضاري وهي نصوص لاتعبّر عن أصحابها قدر تعبيرها عن حسّ جماعي يتوق لتحوّل جديد يُنضج علاقة الانسان بالكون ويهيء لتأسيس معرفي قوامه الموضوعيّة وإحكام المنهج يشهد على تحوّل الحضارة من موقع ذاتي كلّي تعصّبي رمزيته الائتلاف والتوحد إلى موقع موضوعي استقرائي رمزيته التنوّع والاختلاف والتجديد...

وبذلك تكون نصوص ابن المقفع والجاحظ وأبي العلاء على اختلافها في الزمان والمكان والاغراض شواهد عميقة الدلالة على احتفاء أسلافنا بالعقل واسبابه وعلى صراعهم من أجل تأسيسه وانجازه في الواقع واثباته في الزمن.

- هوامش الفاتحة والتمهيد -

(1) أنظر محمد الجابلّي "الحنين البدائي" (مدخل في تعقد الذات والحضارة)
(2) عبد المجيد الشرفي "الإسلام والحداثة" ص 29
(3) زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول في تراثنا العربي"ص115-116
(4) لوسيان غولدمان "الماركسة والعلوم الإنسانيّة" ص 700
(5) لوسيان غولدمان "البنيوية التكوينية والنقد الأدبي" ص 14
(6) هربارت ماركيز "العقل والثورة" ص 34
(7) هربارت ماركيز "العقل والثورة" ص 26
(8) هربارت ماركيز "العقل والثورة" ص 32
(9) هربارت ماركيز "العقل والثورة" ص 36
(10) ألبار كامي "الإنسان المتمرد" ص16
(11) جورج بليخاتوف "الفن والتصور المادي للتاريخ" ص 5
(12) غاستون باشلار "تكوين العقل العلمي" ص 14
(13) عبد الرحمان بن خلدون "المقدمة" ص 799
(14) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 14
(15) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 19
(16) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 145
(17) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 36
(18) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 25
(19) محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي" ص 44
(20) محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي" ص 15
(21) محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي" ص 32
(22) الشهرستاني "الملل والنحل" ج1\ص 10
(23) زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول" ص 99
(24) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 209
(25) - أنظر كتاب زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول"
- وكذلك عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي"
(26) زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول في تراثنا العربي" ص105
(27) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 243
(28) الجاحظ "البيان والتبيين" ج24/3

الفصل الأوّل

جدليـة الحكمـة والسّلطـان

في

نص ابن المقفع

ابن المقفع شخصيته وآثاره

هو أبو محمد عبد الله روزبة بن داذويه ولد سنة 106هـ في قرية (جور) من قرى بلاد فارس، حصل على ثقافة فارسيّة في أول نشأته ودان (بالزرادشتيّة) قبل إسلامه ثم بدأت ثقافته العربيّة في التشكل عند حلوله بالبصرة واستقراره بها فإتصل بعلمائها وجالس مدرّسيها وشعرائها واختلط بأهل الفصاحة من أعراب الباديّة حتى تمكّن من اللغة تمكنا جعله يصبح كاتبا مشهورا يُحظى بتقدير الولاة فإتصل "بيزيد بن عمر" ثم "بابن هبيرة" والي العراق ثم كتب لأخيه "داوود" من بعده ولما انتصر العباسيون على الأمويين اتصل بن المقفع "بعيسى بن علي" وأسلم على يديه وتسمّى بعد اسلامه (بعبد الله).

لقد عايش الرّجل عهدين متناقضين واستطاع الحفاظ على مكانته رغم صلته الوثيقة بالساسة فظل كاتبا لخلفاء بني العباس إلى أن عصفت به صراعات ذوي السلطان فقتل في عهد "المنصور" حرقا (سنة 142 هـ).

وإن اختلفت الرّوايات في سبب قتله وأكثرها تجمع على تهمة الزندقة فإن التهمة الأرجح والأقرب لشخصيّة الرّجل ومسار حياته وفكره ومؤلفاته هي تهمة "العقل" التى تمثل الأخطر على سلطان بني العباس الذي يرى في كتابات الرجل أكثر من سبب يستدعي التخلص منه لأنه يبطن غير ما يُظهر فهو رغم قربه من السلطان كان شديد النقد له في كتاباته التى تعتمد التصريح حينا والتلميح أحيانا أخرى فهو خادم العباسين بعمله إلا أنه عدوهم بعلمه.

لذلك يكون مقتله شاهدا على تيقظ السلطة وحيطتها من بذور الثورة التى بدأت مع الدّعوة إلى العقل وشاهدا على

تضحية الرجل في سبيل ما دعا إليه من مبادئ ظلّت فاعلة في عصور لاحقة وبذلك حققت لأدبه خلودا عبر التاريخ الإنساني.

وآثار بن المقفع على تنوعها تكاد تجتمع في غرض عام شامل وهو غرض الإصلاح السياسي والأخلاقي ممّا يؤكد التزام الشخصية في علاقتها بالواقع والسلطان ويؤكد أن مقتله كان تضحية في سبيل أهداف ساميّة تفصح عن مشروع تأسيس كبير.

فقد نقل بعض كتب التاريخ عن الفارسيّة مثل كتاب (خدا ينامة): في سيرة ملوك العجم، وكتاب (آين نامة): في عادات الفرس وآدابهم، وكتاب (التاج) في سيرة "أنو شروان" وكتاب: (الدرة اليتيمة) في أخبار الصالحين. أمّا مؤلفاته الخالصة رغم كثرتها في (الفهرست) "لإبن النديم" فإن الذي بقى منها قليل وهي:

- الأدب الصغير: وموضوعه أخلاقي يؤكد حاجة العقل إلى الأدب وحاجة الإنسان إلى التعاون...
- رسالة الصحابة: وهي أوضح ما ألف في النقد السياسي على شكل نصائح "لأبي جعفر المنصور" الخليفة العباسي الثاني ولعلّها كانت السبب في قتله لما فيها من نقد يكشف انحراف مسالك الحكم في عصره اذ تناول فيها كل ما يتصل بشؤون التسيير والإدارة والجباية وهي وثيقة ادانة تقترح مشروع اصلاح متكامل الجوانب وتكشف دقة إطلاع صاحبها على شؤون سياسة عصره وبُعد نظره فيما يقترحه على المستويين النظري والعملي.
- كليلة ودمنة: هو أكثر كتابات الرجل شهرة وإختلف مؤرخو الأدب في هذا الكتاب ومدى نسبته لإبن المقفع بينما يذهب البعض إلى أن ابن المقفع اقتبس بعض الحكم المتفرقة من فارسية ويونانيّة وهندية فأجراها

مجرى الأمثال وحافظ على بعض أصولها كالأسماء وتصرّف (تأليفا) في الأحداث والمقاصد وأخضعها لمنطق عصره يرى البعض الآخر أن للكتاب أصولا ثابتة في (الهندية) نُقلت إلى الفارسيّة ثم إلى العربيّة بواسطة ابن المقفع.

والأرجح أن يكون حظ ابن المقفع في التأليف أكثر منه في الترجمة ويبدو أنه استفاد من أصول هنديّة للحكايات إلاّ أنه تصرّف فيها تصرفا كبيرا واخضعها لتوجهه الإصلاحي في عصره لأن الكتاب فيه الكثير من شخصية ابن المقفع كما يحوي الكثير من روح العصر ومن تناقضاته وقد أجراه الكاتب بأسلوبه المتميّز وطبعه بطابعه فاثبت نسبته إليه رغم قدم الأصول واختلاف أراء النقاد(1).

وهذا الكتاب هو من أعظم كتب التراث الإسلامي لأنه يحوي كنوز الحكمة الشرقيّة وفلسفة الإغريق في صياغة فنيّة متفرّدة وفي أسلوب متميّز أنشأ مدرسة في الكتابة العربيّة ظل أثرها يتفاعل طويلا وأثر في تغذية القيم بطريقة يسيرة وطريفة فعظمت قيمة الكتاب في عصره اذ نظمه "ابان حقي" شعرا في مطولة تشبه الملحمة تفوق (الأربعة عشر ألف بيت) كما نظمه "الشريف أبو يعلى" في ديوان أسماه (نتائج الفطنة في نظم (كليلة ودمنة)(2).

ولعل في احتفاء أهل العصر بهذا الكتاب دليلا على أصالة منابته في تربة ثقافيّة عربيّة إسلاميّة وهو وإن نهل من جذور قديمة فهو نتاج فكر ناقد يحمل مشروع تأسيس منزع عقلي سيثمر في مختلف أوجه الحياة في عصور لاحقة.

I - نص ابن المقفع وبوادر التأسيس

إن الكتابة في أساليبها هي اختيار وهي تعبير عن موقع حضاري يتطلّب بالضرورة صياغات جديدة تلاؤما مع ذوق جديد وتطلّع لتأسيس في الوعي الفردي والجماعي لذلك كان نص ابن المقفع فاتحة مدرسة جديدة في الأدب العربي كانت كالإنتقال من أساليب الشعر والبديع إلى أساليب النثر الفنّي الذي يحمل بعدا جديدا فيه ثقل الفكر أكثر من هزّات العاطفة ولعل الحضارة العربيّة في القرن الثاني كانت تتطلّع إلى تشكُلٍ متقدّم قياسا بما كانت عليه.

وكان ابن المقفع كشخص وكمبدع أفضل معبّر عن هذا التطلّع فكان كاتبا في الخلافتين وهذه الوظيفة هي إقرار بالجديد على المستويين السياسي والحضاري اذ أن الدّولة كنظام حكم وإدارة بدأت تتشكّل وهي تحتاج إلى كفاءات تنظيميّة فكانت ولادة الكاتب على حساب انزياح الشاعر كوظيفة تأثرية إنفعاليّة تقليديّة لذلك تجسد خطر هذه الوظيفة الجديدة في اقبال المثقفين عليها لأنها تمثل ابعادا غير محدّدة في البداية لأن الكاتب فرض نفسه كالموجّه الأعلى لمسار إدارات السلطة الناشئة وكان مقتل (ابن المقفع) أكبر دليل على خطر هذه الخطة.

لذلك ارتبطت الكتابة النثريّة بالجديد (سياسيا - حضاريا) فكانت تنتصر للعقل على بقايا الذاكرة وهي تخفي بعد الإنتصار أيضا "للفرس" (إداريا - ثقافيا) على سلطة "العرب" لذلك كان معظم الكتاب والمترجمين من أصل غير عربي لأن الدّولة بمفهومها الإداري بدأت تتجسّد بإحتشام مع الخلافة الأمويّة ثم تمركزت مع الخلافة العباسيّة التي كانت في مُجمل مظاهرها انتصارا للروح الفارسيّة العريقة في شؤون

التسيير والتنظيم.

ويبدو أن أسلوب ابن المقفع كما أشرنا كان توسّطا بين بنية الذاكرة وبنية العقل أي بين موقع قديم أساسه الشعر والخطابة وموقع جديد أساسه النثر والتدوين لأن هذا الأسلوب كما يقول "عبد اللطيف حمزة" "هو أسلوب الحديث المتاز والحديث المتاز لا يكون إلاّ خطابة أو جدلا ومناظرة ولغة الخطابة أميل إلى الإيجاز ولغة المناظرة أقرب إلى الإسهاب"(3) وعندما يقارن الدارسون بين أسلوب ابن المقفع والجاحظ يجعلون الأول مدرسة تؤسّس على الإيجاز والتبسيط والوضوح لقربها من الخطابة والثاني مدرسة تؤسّسة على التوليد والإطالة وبعض التعقيد لإيغالها في الجدل والحجاج المنطقي.

ولا يفوتنا في هذا الصدد الإشارة إلى طبيعة الرمز عند ابن المقفع في (كليلة ودمنة) إذ كان نصّه طريفا في تعدّد دلالاته وكثافة مقاصده كأن تكون العبارة سهلة إلاّ أنها تنفتح على مضامين قريبة وبعيدة فكان الأسلوب دالا على الواقع السياسي وعلى رسالة هذا المثقف الإصلاحيّة من وجهة ودالا أيضا على عمْق تمثل أبعاد الكتابة الفنيّة التى بقدر ما تُخاتل السلطة فإنها أيضا تخاتل القارئ وتستدرجه إلى القراءة بالجمع بين الإمتاع والإفادة وبين الحقيقة والمجاز بواسطة توالي الأمثلة التى تُحيل على غير ظاهرها إذ يقول ابن المقفع في مقدمة الكتاب: "أما الكتاب فجمع حكمة ولهوا فاختاره الحكماء لحكمته والإغرار للهوه... فأول ما ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجوه التى وضعت له والرموز التى رمزت فيه وإلى أي غاية جرى مؤلفه فيه عندما نسبه إلى البهائم وأضافه إلى غير مُفصح... فإن قارئه متى لم يفعل ذلك لم يدر ما أُريد بتلك المعاني ولا أيّ ثمرة يجتني منها..."(4).

لكل ما تقدّم يكون نص ابن المقفع متفرّدا في أشكاله ومضامينه والبحث عن نزعة العقل فيه هي تأطير لمزايا هذا النّص كإضافة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة جاءت ناضجة رغم سبقها في الزمن وأثرت كبير الأثر في توجيه الوعي الثقافي لاحقا فظل نصا مقروء متعدّدا بثرائه على المستويين (الفنّي والدّلالي).

1 - منزلة العقل

سعى ابن المقفع إلى ربط الوجود الإنساني بإمكانيّة العقل في كل مسالك الحياة: النظرية (المتصلة بالأخلاق والقيم والسلوك) أو العمليّة (المتصلة بتنظيم علاقة الإنسان بالآخر وعلاقة الراعي بالرعيّة) وأجرى إمكانيّة العقل مجرى مزدوجا (حياتيا - عقائديا).

لأن العقائدَ عنده تهدف إلى الخير والصّلاح فيجب أن تكتمل بالعقل لأن ابن المقفع كما يؤكد "الأستاذ المهيري" "لايفصل بين الدين والدّنيا ولايقيم حاجزا منيعا بين السّعي للدّنيا والعمل للآخرة ولا يرى تناقضا بين حياة دنيوية سعيدة وسيرة مثلى..."(5).

لذلك كان العقل خلاص الإنسان في الدّنيا والآخرة لأنه عنوان انسانيّة الإنسان وميزته عن سائر الموجودات: "فهو الدّعامة لجميع الأشياء والذي لا يقدر أحد في الدّنيا على إصلاح معيشة ولا إحراز نفع ولا دفع ضرر إلاّ به... وكذلك طالب الآخرة المجتهد في العمل المنجي به روحه لا يقدر على إتمام عمله وإكماله إلاّ بالعقل الذي هو سبب كل خير ومفتاح كلّ سعادة فليس لأحد غنى عن العقل"(6) ويؤكد ابن المقفع ايمانه بالعقل في كل ما كتب وكأنه يكتشف سبيلا انسانيا جديدا ويسعى إلى تبصير الأخرين به ولعل إلحاحه على العقل يتصل بوعيه بما آل إليه المجتمع في عصره من تحلّل وتفكك نتيجة النوازع الماديّة والنعرات التعصّبيّة فيؤكد أن "غاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد والسبيل إلى دركها العقل الصحيح وأمارة صحّة العقل اختيار الأمور بالبصر وتنفيذ البصر بالعزم"(7).

ويرى أن الإستلاب الحقيقي في الحياة لا يأتي من حيث المال أو الجاه بل ترتبط فاقة الإنسان بإعاقة العقل والبعد عن التمييز وأن السعادة الحقيقية لا ترتبط بالكسب المادّي قدر إرتباطها بملكة العقل الذي يحقق سلطة الإنسان في ذاته أولا وفي محيطه ثانيا: لأنه "أشد الفاقة عدم العقل ولا مال أفضل من العقل والعقل هو الذي يحرز الحظ ويؤنس الغربة وينفي الفاقة ويعرف النكرة... ويُكسب الصديق وينفي العدو..."(8).

لذلك سعى ابن المقفع إلى تغليب العقل أو استرداد سلطاته التي تلاشت بسبب ضعف الإنسان وتسلط المادّة فيؤكد ريادته ويجعله على رأس كلّ سلطة لأنه السبيل إلى النفوذ الحقيقي وهو لا يدعو إلى ضرب من الإستقالة بإسم العقل أو إلى ضرب من الزهد في الدّنيا بل يقرّ الإقبال عليها من مداخل عقليّة واعية الأهداف فيقول: "فمن منّ عليه خالقه بالعقل وأعان هو على نفسه بالمثابرة على الأدب والحرص عليه سعد جدّه وأدرك أمله في الدّنيا والآخرة"(9).

ولعل قيمة التأسيس في نص ابن المقفع ترتبط بحرصه الشديد على تجاوز إشكاليات الصّدام بين العقل والذاكرة أو بين العقل والعقيدة أو بين الدّعوة إلى الدّنيا والدّعوة إلى الآخرة فكان نصّه سلسا في توفيقه بين نوازع الإنسان متلائما مع موّقع حضاري انتقالي يرشد الإنسان دون أن يصدمه ويحترم أو يهادن بعض الثوابت فيكون العقل عنده مسؤوليّة ائتلافيّة توفق وتصلح وترشد أكثر ممّا تصنّف وتحسم.

II - العقل في الإصلاح السياسي

لقد عنونا الجزأ الخاص بابن المقفع في هذا المبحث بعنوان (جدلية الحكمة والسلطان) وهذا العنوان مستوحى من قراءة رائدة في التراث كان يدعو لها الإستاذ "توفيق بكار" في الجامعة التونسيّة قبل سنوات وإليه يعود الفضل في شحن الأذهان وفتح مسلك جديد بين حاضرنا وماضينا وإزالة العُقد تجاه الذات والماضي الحضاري ذلك الذيَ يمكن أن يكون منبعا جيدا عندما نحسن استبصاره ونشحذ العقل عند قراءته.

أقول اذا أن العنوان يختزل أبعاد النّص في حدّه الأقصى ذلك الصراع المرير المتكرّر بين سُبل العقل كقوّة نظرية تسعى للإنجاز والتجسّد وبين السلطة كقوّة مادّية مجسدة فعلا ومسيطرة في الواقع هو تدافع بين طموح انساني يتمثل في العقل كمكوّن شمولي عند الفيلسوف وبين السلطة المادّية الواقعة بشكلها الفئوي أو الطبقي أو المذهبي أو العرقي، هو تدافع قائم في التاريخ شاهدا على مدارات الصراع عبر الأزمنة وممثلا لحلم مثالي طالما شحذ الأذهان منذ "أفلاطون" في (المدينة الفاضلة) إلى (الفارابي) ثم (اخوان الصفاء) "أن يحكم الفيلسوف أو أن يتفلسف الحاكم": إختزال لمعاناة البشرية في تناقضات دائمة بين الواقع والحقيقة: الواقع بسلبياته وتكتلاته ونواقصه ونعراته والحقيقة بإيجابيتها وشمولها الإنساني: هو تدافع بين (ماهو كائن وما ينبغي أن يكون) أو هو صراع بين (الموجود والمفقود) على حدّ عبارة الأستاذ "بكار" لذلك كانت تجليات العقل في نص ابن المقفع متصلة بالغرض السياسي الذي سيكون رمزيا حينا في (كليلة ودمنة) وصريحا حينا أخر في (رسالة الصحابة) وهذا التوجّه يفصح عن سبيلين متكاملين:

الأول: يتصل بالنقد وهو سعي إلى الإصلاح يبطن ثورة على ما
آلت إليه السلطة في زمنه ؛

والثاني: يتصل بالتأسيس ويتضمن خطابا مباشرا يتوجّه إلى
إصلاح السّلطة ومحاولة إرساء ركائز نظريّة سياسيّة
تهيء أسباب حكم مركزي قوي بأجهزته وإدارته.

فتكمن أهميّة نص ابن المقفع إذا في ترشيد السيّاسة التى كانت تقوم على العفوية والقبليّة والأهواء وجرّها إلى موطن أنضج عبر (عقلنة السياسي) وإرساء أركان (إيديولوجيا السلطة) وخلق أجهزة واضحة الأبعاد ومحدّدة الأهداف تخدم ذلك المسار لذلك يقول "عابد الجابري" "إن ابن المقفع هو أول من دشن القول في (الإديولوجيا السلطانيّة) في الثقافة العربيّة الإسلامية"(10) وكانت محاولاته الأولى في إضفاء شرعية العقل على السلطة بدل شرعية (المذهب أو العرق أو القبيلة) فكانت كتابة ابن المقفع تنظيرا مبكّرا للدّولة التى بدأت تتشكل سياسيا وحضاريا لتقوم على المصالح الواضحة الأهداف بدل قيامها على النعرات التقليدية، لذلك نظر للعقل السياسي كآلية عاملة في السلطة وآلية نقدية عاملة في الوعي الثقافي.

- العقل والمسؤولية

لا قيمة للعقل عند ابن المقفع إن لم يرتبط بأغراض حياتيّة واضحة الأهداف لذلك كانت دعوة العقل في كتاباته مشاكسة لإتصالها بمسؤوليّة المفكر "لأن العلم لا يتم إلا بالعمل فهو كالشجرة والعمل به كالثمرة وإنما صاحب العلم يقوم بالعمل لينتفع به وإن لم ستعمل ما يعلم لا يسمّى عالما"(11) وهذه المسؤولية هي مواصلة لوعي نقدي أصيل الجذور تلخص التدافع بين قوة ماديّة مظهرها (السلطة) وقوة معنويّة مظهرها

«الحكمة» وهذا الوعي هو الدافع لنقل أو لتأليف «كليلة ودمنة» بمقدّماته التى تفصح عن غرض ابن المقفع الأخلاقي والسياسي الذي حاول إخفاءه بستائر الرمز وتأكيد القول على لسان الآخر تنصلا من تبعة النص «السياسة» وكان ابن المقفع في حياته وسائر كتاباته هو «بيدباء» العصر وكأن «أبا جعفر النصور» هو «دبشليم الخلافة العباسيّة» وغرض التأليف في "كليلة ودمنة" هو غرض ابن المقفع وغرض كل حكيم في كل زمان ومكان إذ ورد في المقدّمة: "وكان في زمانه رجل فيلسوف من البراهمة فاضل حكيم يقال له بيدباء قلما رأى الملك وما هو عليه من الظلم للرعية فكر في وجه الحيلة في صرفه عمّا هو عليه وردّه إلى العدل والإنصاف"(12) ويؤكد هذه المسؤوليّة الإصلاحيّة في حوار الفيلسوف مع تلاميذه بقوله: "ونحن ما نروض أنفسنا لمثل هذه الأمور إذا ظهرت من الملوك إلاّ لنردّهم إلى فعل الخير ولزوم العدل ومتى أغفلنا ذلك وأهملناه... كنا في أنفس الجهال أجهل منهم وفي العيون عندهم أقلّ منهم"(13) إن التأكيد على رسالة الفكر عند ابن المقفع يرتبط حضاريا بدور جديد للمثقف في هيكلة المجتمع المتحوّل اذ أن الدّور التقليدي يجعل آلية السلطة ماسكة لكل مدارات المعرفة جامعة بين العلم والعمل والإيمان فيكون الخليفة جامعا لكل السلطات في شخصه ويكون الفقه تابعا مفسّرا ومبرّرا لنوازع الحكم وتنظير ابن المقفع يمثل بداية تصدّع هذه الآليّة المتضامنة لأنه يفصل بين وجهتي السلطة والحكمة في قوله: "إن الملوك لها سكرة كسكرة الشراب فالملوك لا تفيق من السكرة إلا بمواعظ العلماء والواجب على الملوك أن يتعظوا بمواعظ العلماء"(14) وفي القول تقد عام يوحي بفهم محدّد للسلطة التى قد يُعميها الجهل فتخرج عن أهدافها وفيه إلتزام بدور العلماء الذي يُلجم جموح نشوة السلطان بقوته المادّية بلجام الوعظ والنقد والتوجيه.

ويسعى ابن المقفع إلى تغليب قوة العقل على غيرها لأنها مكتملة بنفسها متعالية على سواها وهو يقول في تفضيل الحكماء على الملوك: "إن كان للملوك فضل في مملكتها فإن للحكماء فضلا في حكمتها أعظم لأن الحكماء أغنياء عن الملوك بالعلم وليس الملوك بأغنياء عن الحكماء بالمال"(15).

لذلك نزّل قوّة العقل في المنزلة الأرفع التي تفوق قوتيْ المال والسلطان بل أنه ربط بين السلطة والمعرفة وكأنه ينفي المشروعيّة التقليدية للسلطة التي تستند على الذهب أو العرق أو القوّة لتصبح مشروعيّة تتصل بالعقل والتدبير لأن "أحق الناس بالسلطان أهل المعرفة وأحقهم بالتدبير العلماء وأحقهم بالفضل أعودهم على الناس بفضله..."(16).

وإن كان ابن المقفع يغلب دائما الحكمة على السلطان فإنه يُجري منزع العقل مجرى الواقع فيدعو إلى ضرورة إصلاح السلطان ذلك المفروض والمرفوض ويجعل رسالة العقل تعمل في الممكن وفق مقتضيات الضرورة الإصلاحيّة "لأن العاقل قد يبلغ بحيلته ما لا يُبلغ بالخيل والجنود"(17) لذلك يقول (الجابري) "إن ابن المقفع لا يشرع لمدينة فاضلة فهو لم يكن فيلسوفا سياسيا ولا أديبا حالما لقد كان يكرس إتجاه تطور الأوضاع تكريسا"(18).

عبر نقده لواقع الحال السياسي في عصره وتأكيده على دور الهيكل السياسي فقسّم الزمان السياسي إلى أربعة أزمنة على إختلاف حالات الناس: "فخيار الأزمنة ما أجتمع فيه صلاح الراعي والرعيّة... ثم أن الزمان الذي يليه أن يصلح الإمام نفسه ويُفسد الناس والزمان الثالث صلاح الناس وفساد الوالي وشر الزمان ما إجتمع فيه فساد الوالي والرعيّة..."(19) وهو يفهم مسألة الإصلاح في صلة جدليّة بين الرّاعي والرعيّة ويرى أن فساد الرّاعي هو أكثر خطرا من فساد الرعيّة لأن الراعي يدعم

فساده بنفوذ وتبرير ثم أن فساده مدعاة للتقليد والإقتداء: "إن ألف رجل كلّهم مُفسد وأميرهم مصلح أقل فسادا من ألف رجل كلهم مصلح وأميرهم مُفسد... والوالي أن يصلح أدبه الرّعيّة أقرب من الرّعية أن يصلح بهم الله الوالي"[20]. ويؤكد مسؤوليّة السلطة في الواقع ويُركز على مسائل العدل وحسن السلوك لأن: "من نصّب نفسه للناس إماما في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها... فيكون تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه..."[21].

وأولى ابن المقفع عناية كبيرة بالقضاء لأنه جهاز حساس يصل بين طرفي الهرم (بين السلطة وعامة الناس) لإتصاله بالمصالح اليوميّة وأورد على لسان "دمنة" مناظرة فيها الكثير من الطعن في ما هو كائن والدعوة إلى ما يجب أن يكون: "إن أقبح الخداع ما كان من غير أهله مع أن الخداع والمكر ليسا من أعمال صالحي القضاة وثقات الولاة وأعلم أن تولك مما يتخذه الجهّال والأشرار سنّة يقتدون بها لأن أمور القضاء يأخذ بصوابها أهل الصّواب ويخطئها أهل الخطئ والباطل والقليلو الورع"[22]

وكل الأمثلة في "كليلة ودمنة" تكاد تجتمع في غرض واضح هو غرض النّقد السّياسي إضافة إلى أغراض تعليمية أخلاقيّة أخرى وأكثر الصراع في الأمثلة يكون بين التّسلط المادّي وما يرافقه من إدعاء وبين التواضع والإتزان وما يرافقه من عقل وفطنة وهو صراع يكون بين الخير والشر فينتهي بنصره قوى الخير رغم ضآلة إمكاناتها وإنزياح قوى الشر رغم جبروتها، كما ورد على لسان "القبرة" في مثل (القبرة والفيل): "أيها الطاغي المغتر بقوّته المحتقر لأمري رأيت عظم حيلتى مع صغر جثتي عند عظم جثتك وصغر همتك!!"[23].

أو في مثل (الأرنب والأسد) الذي جسد فيه دوائر متراكبة من الرّمز توحي مجتمعه بالتطلّع إلى قانون جديد يحكم الحياة بدل التوازنات القديمة التى ينتصر فيها القوى بقوته رغم ما ينطوي عليه من جهل وقصور.

ويبدو أن نص ابن المقفع في مجمله بعكس طموحًا إلى مجتمع مثال يسمو فوق النزاعات وإختلال الموازين والقيم. والدعوة إلى العقل تخفي انتصارا لقوى صاعدة أرادت أن تستنبط من ضعفها قوّة وأن تحطّم أسوار المجتمع القديم ورواسبه التى تمكن فئة أو بعض فيئاته من السلطة والسيادة بغير حق.

لذلك كانت الدّعوة إلى العقل تقدميّة مهما كانت نوايا أصحابها لانها انتصار للتجديد وضرب لمصالح تقليدية ترتبط بالمذهب أو الأسرة أو العرق اكتسبت مع الزمن شرعيّة الوراثة الراسخة في فئة دون غيرها.

لكلّ ذلك تكامل النقد السياسي عند ابن المقفع فكان شاملا فيه جانب نظري ذو طابع حكمي أخلاقي وجانب تطبيقي مباشر نجده خاصة في "رسالة الصحابة" التى يمكن أن تُعتبر بيانا سياسيا شاملا يلمّح بالنّقد ويحث على الإصلاح توجّه بها إلى "أبي جعفر المنصور"، ممّا يدل على سعة إطلاع الرّجل على شؤون الحكم في الواقع لأنه اقترح فيها حلولا عمليّة تدلّ على تبصّر بحالة الرّعية وبثغرات الحكم في الخلافة العباسيّة وأكّد فيها على السّبل التنظيميّة الكفيلة بإصلاح وضع الجند وكذلك وضع بين المال ومسالك الإنفاق وطرقها وضوابطها لذلك وصف "الجابري" ابن المقفع "بالخبير التكنوقراطي للمدينة الواقعية"(24) لأنه يُعمل العقل في مجال تطبيقي يقترب من الإنجاز الواقعي والمباشرة في الإصلاح العملي.

III - العقل في الإصلاح الاخلاقي

تطرقنا في المدخل النظري إلى دور العقل في الإسلام ووضحنا التأكيد على المجال السلوكي قبل المعرفي لأنه الهدف العقائدي أخلاقي إصلاحي يوظف العقل لخدمة منظومة القيم وترسيخها لإحكام توزان الجماعة البشريّة وكان العقل عند ابن المقفع مواصلة لهذه الوجهة السلوكيّة التى تنحو منحى الوعظ والإصلاح في علاقة بالضمير الأخلاقي لذلك أنزل الايمان منزلة سلوكيّة ليعمل في الواقع اليومي ويرى أن غرض العقائد هو سعادة الدارين تلك التى لن تتمَ إلاّ بالعقل الذي يُرشد صاحبه فكان الجمع عند ابن المقفع بين الدين والدّنيا والايمان والعمل الصالح هو بذلك ينفي القدسيّة التقليدية التى تتصل بالعرق أو المذهب ليجعلها إنجازا فرديا يبرهن عليها الأفراد في مسار حياتهم لذلك أصبح الإيمان لإرتباطه بالمسلك اليومي يحمل مضمونا سياسيا أخلاقيا لأنه يُفصح عن موقف مميّز تجاه الحياة في السلوك اليومي وهو يخفي أيضا محاربة (الجبر بالفكر) عبر ربط الدّين بالإيديولوجيا السياسيّة في الحياة العمليّة وإعطاء الأولويّة المطلقة: لقدرات العقل في المجالات السياسيّة والإعتقاديّة.

لذلك أعتبر ابن المقفع العقل ملكة كامنة مشتركة عند كلّ الناس إلاّ أن التباين يكون من حيث إبراز تلك المقدرة وإخراجها من طور الكمون إلى طور الفعل والممارسة بواسطة التجربة والتهذيب والتعليم لأن: "العقل كامن في الإنسان لا يظهر حتى يظهره الأدب وتقويه التجارب..."(25).

ولعل هذا الإيمان بثبات ملكة العقل عند الإنسان هو الذي جعل ابن المقفع يوجه نصّه وجهة وعظيّة ثم تعليميّة تتوخى مختلف الوسائل لإيقاض تلك الملكة لتكون عنوان وجود الإنسان وتميزه عن بقية الكائنات: "لأن أفضل ما يعلم به ذي العلم وصلاح ذي الصلاح أن ستصلح بما اوتي من ذلك من استطاع من الناس ويرغبهم فيما ترغب فيه"(26) وهذه الدعوى بقدر ما تؤكد الإيمان برسالة الإصلاح تؤكد أيضا المسؤوليّة الأخلاقية المنوطة بعهدة الحكيم "لأن صاحب العلم يقوم بالعمل لينتفع به وإن لم يستعمل ما يعلم لا يُسمّى عالما"(27).

وإن كان ابن المقفع يؤكد منزع الإصلاح عند الخاصّة أولا لإيمانه بعظيم دورها فهو يعتني بالسلوك الفردي في (الأدب الصغير) وما ينبغي أن تكون عليه حياة الفرد قصد الإندماج والتلاؤم مع محيطه لأن الغرض الأخلاقي عند ابن المقفع يطمح إلى تكييف الإنسان مع بيئته الإجتماعيّة والطبيعيّة في الجزئيات اليوميّة وكذلك في المنظومات الشموليّة التى تُعد مرجعا قيميا جماعيا وغالب الأمثال في (كليلة ودمنة) تخدم هذه الأغراض وتُجمع على تغليب العقل على النوازع الماديّة والأهواء والرغائب: "على العاقل أن يعرف أن الرأي والهوى متعاديان وأن من شأن الناس تسويف الرأي وإسعاف الهوى"(28).

ثم يؤكد هذا الغرض بأسلوب سلس قريب من أذهان العامّة وطلاب العلم ويصله بغرض التواصل الإجتماعي والرغبة في التهذيب السلوكي: "اذا أردت أن يُقبل قولك فصحّح رأيك ولا تشوينه بشيء من الهوى فإن الرأي الصحيح يقبله منك العدو والهوى يردّه عليك الولد الصديق"(29).

وتبدو طرافة المعاني الأخلاقيّة عند ابن المقفع في تنوّعها وتناولها لأدق المسائل المتصلة بالجماعة البشريّة كعواقب (المكر والخداع والغدر بالصديق... واستصغار شأن الضعيف...)

بأسلوب تمثيلي واضح الأغراض بالغ الأثر لأنه يغوص في أعماق الشخصية الإنسانيّة استقصاءا وتحليلا دقيقا فيكشف أدق النوازع المتضاربة كما ورد في مثل (القرد والغيلم) "قال القرد... ما إحتباس الغيلم وإبطاؤه إلاّ لأمر ولست آمنا أن يكون قلبه قد تغيّر لي وحال عن مودتي فأراد بي سوءا فإنه لا شيء أخفّ وأسرع من تقلب القلب..." وعند إكتشاف "القرد" غدر (صديقه الغيلم) الذي اراد انتزاع قلب القرد دواء لزوجته المتمارضة أراد التخلص بقوله: "... إذا خرج أحدنا لزيارة صديق له خلّف قلبه عند أهله أو في موضعه لننظر إذا نظرنا إلى حرم المزور وليست قلوبنا معنا"(30).

أو كذلك في طرافة الحوار بين (كليلة ودمنة) واحتجاج كلّ منهما لموقفه ويؤكد ابن المقفع على المعاني الإنسانيّة الأوكد والتى تتصل بغرض سياسي إجتماعي كالتضامن بين الضعفاء وتحويل ضعف الضعيف إلى قوّة بشيء من العقل والذكاء والتبصّر بإتحاد المصير كما ورد في باب "الحمامة المطوّقة" قال الغراب: "إن من علامة الصديق أن يكون لصديق صديقه صديقا ولعدو صديقه عدوا...".

ويواصل المثل تأكيد مزايا الإيثار والتضحيّة على لسان الحمامة المطوقة عندما خاطبت "الجرذ" بقولها: "ابدأ بقطع سائر عقد الحمام وبعد ذلك أقبل على عقدي... إني أخاف إن أنت بدأت بقطع عقدي أن تملّ وتكسل عن قطع ما بقي.."(30).

ويدعو إلى التآزر في كل الأحوال مغالبة لتقلبات الزمن التى قد تصيب الكريم رغم إيجابيته ذلك الذي: "إذا عثرَ لا يُقل عثرته ويأخذ بيده إلاّ الكرام كالفيل إذا وحل لا تخرجه إلاّ الفيلة"(32).

ويصرّح الكاتب بغرضه الأكيد في نهاية المثل الذي يلخصه في حاجة الإنسان إلى التعاون لتستقيم حياته وليسعد بملكة عقله التي تدعوه إلى الخير والعدل والتآلف وكأنه ينظّر لمدنية الإنسان وضرورات المجتمع التي أكدها "ابن خلدون" في زمن لاحق: "فإذا كان هذا الخلق مع صغره وضعفه قدر على التخلّص من مرابط الهلكة مرّة بعد أخرى بمودته وخلوصها وثبات قلبه واستمتاع بعضه ببعض فالإنسان الذي قد أعطى العقل والفهم وألهم الخير والشر ومنح التمييز والمعرفة أولى وأحرى بالتواصل والتعاضد..."(33).

نلاحظ أن ابن المقفع يُجري الحكم والأمثلة مجرى شموليا إنسانيا جامعا لذلك تتداخل السياسة بالأخلاق لأن المنابع القديمة في الفكر الشرقي لا تفرق بين هذه الأغراض وتصبها جميعا في الهدف الإصلاحي إلاّ أن ما يميز نص ابن المقفع هو الأسلوب التعليمي غير المباشر الذي يتوسل بمختلف الطرق الفنّية ليوصل الحكمة إلى القارئ في مختلف مراتب تقبّله ومختلف مراتب وعيه. بطريقة مشوّقة سلسة تجعل العقل رائدا في كل مجالات الحياة الإنسانيّة.

ويبدو أن ابن المقفع بقدر ما يدعو إلى سيادة العقل في الحياة فهو يُخفي أيضا دعوة إلى تحرّر الأجناس غير العربيّة من دونيتها تجاه العنصر العربي لأن سيادة العقل تعني في عمقها ربط التميز في الحياة بإجتهاد الحاضر لا بنَسَب الماضي وكذلك ربط أحقية قيادة ذلك المجتمع المتداخل بمقدرة ومهارة الإنسان لا بوراثة تقليديّة فقدت مشروعيتها.

لذلك ربط مسائل العقل بالعقيدة والسلوك ليؤكد فهما جديدا للدين يعتمد قراءة منفتحة تنتصر للحاضر وتحاول التخلص من تبعات الماضي التي تجعل السيادة للجنس العربي لأنه صاحب الدّعوة واللّغة والتراث لذلك يكون

المنزع العقلي في فكر ابن المقفع فاتحة تجديد في المجتمع والحضارة يمّهد لسلطة جديدة تحترم المهارات والكفاءات الحاضرة أكثر من قداسة الماضي المتصلة بعرق أو بأسرة أو بقبيلة لذلك كانت عناية مفكرنا بالجانب النظري بقصد تغليب موازين الواقع التي بدأت تنقلب ليكون العنصر الفارسي صاحب سيادة وتحكم في شؤون التسيير والإدارة في الحكم العباسي وكان عقله إعلانا عن ولادة روح جديدة تنصهر في الإسلام رغم ميزاتها العرقيّة وتفرض تقاليدها العريقة في فنون الحكم والحياة لتنظّر لنشوء مجتمع المدينة بدل مجتمع القبيلة ولتنصر روح المبادرة والتجديد على أنقاض الماضي وقداسة الذاكرة السّلبية.

لكل ما تقدم كان ابن المقفع بقطع النظر عن التهم الموجهة إليه رائدا مؤسّسا لنزعة العقل في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وكان نصّه يحمل مسؤوليّة تعريب التراث الحكمي ودمجه في آلية الثقافة الناشئة وكانت دعوته العقليّة مدرسة تفرعت لتنضج عند اللاّحقين ولتؤسّس بدايات تفتح العقل العربي الإسلامي ليُنجز المذاهب الفكريّة المتصارعة وليهضم الفلسفات القديمة وليؤسّس مدارات فكريّة مازالت آثارها عاملة إلى يومنا في الفكر الإنساني.

- هوامش الفصل الأول -

(1) آثار ابن المقفع "مكتبة الحياة بيروت 1978" ص 12
(2) المرجع السابق ص 18
(3) أثار ابن المقفع ص 21
(4) المرجع السابق ص 69
(5) عبد القادر المهيري "مجلة الفكر" ص 84 عدد 9 سنة 1960
(6) آثار ابن المقفع ص 43
(7) المرجع السابق ص 290
(8) المرجع السابق ص 323
(9) المرجع السابق ص 58
(10) محمد عابد الجابري "العقل السياسي العربي" ص367
(11) آثار ابن المقفع ص 89
(12) المرجع السابق ص 38
(13) المرجع السابق ص 22
(14) المرجع السابق ص 50
(15) المرجع السابق ص 42
(16) المرجع السابق ص 329
(17) المرجع السابق ص 40
(18) محمد عابد الجابري "العقل السياسي العربي" ص 367
(19) آثار ابن المقفع "الدرة اليتيمة" ص 366
(20) المرجع السابق ص 367
(21) المرجع السابق ص 405
(22) المرجع السابق ص 163
(23) المرجع السابق ص 72
(24) محمد عابد الجابري "العقل السياسي العربي" ص 374
(25) آثار ابن المقفع ص 241
(26) المرجع السابق ص 328
(27) المرجع السابق ص 89
(28) المرجع السابق ص 143
(29) المرجع السابق ص 353
(30) المرجع السابق ص 214
(31) المرجع السابق ص 170
(32) المرجع السابق ص 181
(33) المرجع السابق ص 185

الفصل الثاني

العقل والذاكرة في نص الجاحظ

I - العقل النقدي عند الجاحظ

1 - نشأة العقل

عندما تتناول شخصية عظيمة بالبحث كشخصية (الجاحظ) تصيبنا الحيرة من أين نخوض غمارها؟ خاصة عند محاولة تحديد الفواصل بين العوامل الموضوعيّة (في العصر) التى هيأت لنضج هذه الشخصية والعوامل الذاتية (الخاصة بصاحبها) إذ أن التفرّد واضح في الشخصيّة إلى حدّ يجعل منها قمة تتخطى العصر وتكاد تقطع مع أسبابه وكأنها ليست منه وأعتقد أن أثر الجاحظ في عصره أكثر وضوحا من تأثره به ورغم ذلك فإن لهذا العقل الخلاّق نشأة لاتختلف عن نشأة الآخرين إن لم يكن أقلهم حظّا فهو كناني من أهل البصرة من عائلة فقيرة جعلته يواجه الحياة منذ صباه فكان "يبيع الخبز والسّمك بسيحان وهو (نهر في البصرة)(1).

ولاشك أن نشأته بالبصرة كانت من أسباب تحديد وجهته العقلية لأن هذه المدينة كان لها السّبق في احتضان بواكير العقل في الحضارة العربية الإسلامية وظلت لفترات طويلة منارة تدفع سبل المعرفة والتاسيس في مختلف ضروب الفكر وكانت تتميز عن نظيرتها "الكوفة" بالاجتهاد والإبداع واحتضان الجديد ومناصرته لكل ذلك أتيح للجاحظ أن يتفتح على أسباب العقل وأن يتتلمذ على شيوخ رسموا بديات الفكر في مختلف أوجهه أهمهم: (أبو عبيدة معمر بن المثني والأصمعي والأخفش) في الفقه والنقد واللغة كما تلقن الفصاحة مشافهة من الأعراب (بالمربد) فتم بذلك تأصيل كيانه الثقافي باستيعابه للتراث المتنوّع وأضاف إلى ذلك اطلاعا على ماكان يعرف بالعلوم الدّخيلة

(الطبيعيات والمنطق) بواسطة حركة الترجمة يضاف إلى ذلك الاثر الأكبر الذي أحدثه فيه "علم الكلام" من خلال أستاذه: (أبي إسحاق بن سيّار النّظام).

ولعل هته المؤثرات مجتمعة أنشأت عقل الجاحظ إلاّ أن أهمّها وأعمقها هو (علم الكلام) لعلاقته بمسائل العقل من جهة وتعلّم الحجاج من جهة أخرى عبر توظيف المنطق الإستدلالي الذي وجد فيه المتكلمون (آلة) عقلية تمكّن من معرفة صالح القول من فاسده. ولايمكن أن يكون الجاجظ متفرّدا لو تميز بفرع من معارف عصره وإختص فيه كان يكون متكلّما بارعا أو لغويا مجدّدا أو فقيها مفسّرا أو أديبا مبدعا... لكنه جمع بين مختلف إختصاصات عصره فإذا نظرت في كتاب "البيان والتبين" وجدته فصيحا أديبا ناقدا... وإن نظرت في كتاب "الحيوان" ألفيته عالما مدقّقا وإن نظرت في "البخلاء" وجدته طريفا متفنّنا وإن تصفحت "الرسائل" لقيته متبحرا في ضروب القول وثنايا الفكر... فتحتار في تصنيفه متردّدا بين أن تجعله عالما أو أديبا أو ناقدا إلاّ أنه يفرض عليك كلّ ذلك ليكون موسوعة عصره ولتكون شخصيته علامة على منتهى ما يمكن أن تصله الذات من شمولية الوعي في تجاوز حدود الواقع الموضوعي ونقده والإرتقاء به.

فقد ارتحل عن البصرة في منتصف عمره ليستقر في بغداد وكان المدينه الأولى ضاقت بتطلّعه المعرفي فأتى على مافيها طالبا فضاء أرحب وجده في مركز الخلافة عصر ازدهار المعارف فيها ونشاط حركة النقل فتفرغ للعلم حتىٰ أصبح حبّه للقراءة مضرب الأمثال تحاك حوله الأخبار والنوادر ويصف "ابن النديم" هذا الولع بقوله: "فانه لم يقع بيده كتاب قط إلاّ استوفى قراءته كائنا ماكان حتى أنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويثبت فيها للنظر..."(2).

وهذا الإنصراف للعلم شغله عما كان يخوض فيه ابناء عصره من شؤون المال والسلطة فكان يترفّع ترفّع العالم المتلىء ويتحاشى كل ما يمكن ان يحول بينه وبين حبّه للمعرفة "فاشتغل في ديوان الرسائل عند المأمون ثلاثة أيام ثم استعفى وانقطع"(3). ومكّنه تفرّغه في بغداد من الاطلاع على مختلف المذاهب والفرق والإلمام بمختلف إشكاليات العصر الكثيرة فتنوّعت مؤلفاته لتجمع شواغل الخاصّة ولتلاحظ أيضا أحوال العامّة وهو إن بدأ معتزليا وإن كان للمعتزلة كبير الأثر في تكوين عقله فإن إكتمال شخصيته الفكرية آل به إلى التجاوز فأسّس "مدرسة مستقلّة عن بقية المعتزلة سميّت بالجاحظية"(4).

ولقد قيل الكثير في شخصية الجاحظ وعظيم أثره في مختلف كتب التراث لأن التفرّد كان شاملا لملكات عقله وطرافة سيرته التي جمعت بين (العامة في تواضعها وروح دعابتها) وبين الخاصة العلمية (في تدقيقها وانشغالها). ولعل هذا القول الذي أورده ياقوت الحموي يلخص مكانة الرجل في عصره عند جميع فئات المجتمع: "قال فيه ثابت بن قرة: ما أحسد هذه الأمة العربية إلاّ على ثلاثة أنفس: عمر بن الخطاب والحسن البصري والثالث الجاحظ... فالخلفاء تعرفه والأمراء تصافيه وتنادمه والعلماء تأخذ عنه والخاصة تسلّم له والعامّة تحبّه، جمع بين اللسان والقلم وبين الفطنة والعلم"(5).

لقد حاولنا تحديد معالم المكوّن الثقافي الذي أثر في الجاحظ إلاّ أن القول تخطّى بنا إلى الحديث عن مكانته وتفرّد شخصه وكأن هذه الشخصية تتعاظم فيمن سبقها حتى يكاد الحديث في العصر يكون حديثا في الشخص وكأن العصر لن يكون كذلك لو لم يوجد فيه (الجاحظ) فالرجل هو العصر بكل ماجدّ فيه من تفاعلات الفكر لانه يمثل المركز الصّميم والمحور من كلّ حركة حتى وأن كانت لاحقه في الزمان(6).

2 - مكانة العقل

سنسبق القول في مسألة تبدو كالبديهة لأنها منطلق التأسيس أعني بذلك مكانة العقل عند الجاحظ ولعلّ خوض المسألة سيرد في جميع ثنايا البحث بمختلف أبوابه إذ أن حياة الرّجل بكل أنفاسها هي تأكيد لإيمانه العميق بأولوية العقل وسنوجّه القول أوّلا في تنظير الجاحظ الذي يدعو فيه لإحلال العقل منزلة أولى في رؤية الإنسان لذاته والكون.

وإن كان روّاد المعتزله مثل (العلاف - النظام...) قد سبقوا في تأكيد دور العقل فإن ميزة الجاجظ تكمن في اثبات دور العقل (تنظيرا وتطبيقا) في كلّ ماكتب لذلك تعاظم دور العقل عنده حتى اتخذه هادٍ في مسائل الكلام والفقه والأدب والنقد وعلوم الطبيعة فكأنه ثبّت ما اصطلح روّاد المعتزلة على تاسيسه وكأن العقل لم يتمكّن من الرسوخ إلاّ مع الجاحظ الذي وظّفه في مختلف أغراض الكتابة في عصره وخاض مجمل ما تخوضه الخاصّة وأقحمه أيضا في مجمل شواغل العامّة وهو يدعوه (الآلة) التي تمكّن من التمييز والتي يجب أن تعمل في كلّ موضع يقول في حديث عن الإنسان: "وكيف يأتي أربح الأفعال وأبعد الشرّين إن لم يُعط الآلة التي بها يستطيع التفرقة بما عليه وله والعلم بصالحه ومفاسده فيقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته... وهذا كلّه لاينال إلاّ بغريزة العقل"(7).

ويبدو أنه يُحلّ العقل منزلة الغريزة تمكينا لثباته كأصل لا بدّ منه في الإنسان ويعرّفه بقوله: "وإنما سُمي العقل عقلا وحجرا... لأنه يزمّ اللسان ويشكُله ويربُثه (يحبسه) ويقيد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطا في سبيل الجهل والخطيء والمضرّة كما يُعقل البعير ويُحجَرُ على اليتيم"(8).

ولا يكتفي الجاحظ بتأكيد دور العقل أخلاقيا وسلوكيا بل يصله بمباحث الخقيقة التي كانت في عصره حكرا على الشريعة وهو يسير على خطى أستاذه "النظام" الذي أقرّ "بأن جميع المعارف واجبة بالعقل" ووصل الجاحظ إلى ماوصل إليه بعض التجريبيين حديثا من ضرورة الفصل بين الحواسّ والعقل في مسائل الادراك يقوله: "ولعمري أن العيون لتخطىء وأن الحواس لتكذب ! وما الحكم القاطع إلاّ للذهن وما الاستبانة الصحيحة إلاّ للعقل اذ كان زماما على الأعضاء وعيارا على الحواسّ" (9).

ولن نقف طويلا عند هذا المدخل المختصر لأن تأكيد العقل عند الجاحظ سيكون في كل خطوات البحث لأنه لم يتفطن إلى قيمة العقل فحسب بل تفطن إلى أدوات استعماله ففاق بذلك شيوخه في محاولة اخصاب ثمار العقل وبث بذورها في كل مجالات المعرفة فاستعمله أحسن استعمال وبحث في ارساء المنهج الذي هو أداة الفكر كما سيأتي لاحقا.

3 - العقل في التراث

كنا قد أشرنا في المدخل النظري إلى أرضية الصّراع بين المنقول والمعقول وأوجزناها في الصّراع بين (العقل والذّاكرة) ولعل الجاحظ في هذا المجال كان خلاّقا باعتباره عقلا ناقدا فرض ضرورة المراجعة الحضارية التي أثرت كبير الأثر في التأسيس اللاّحق وأكدنا تميز الجاحظ عن شيوخه من اوائل المتكلّمين لأنّه جسّد ما نظّروا له وحاول أن يُدمج آلية العقل وأن ينقلها من مجال التنظير الفكري إلى مجال الإنجاز العلمي لانه لم يترك مجالا إلاّ وأعمل العقل فيه وكأن الجاحظ ينتصر لعقل جماعي يسعى إلى التجسّد في الواقع عبر مقولات منهجية جريئة تحدّت المألوف وإن كان بعض نقاد الموروث الحضاري العربي (انذاك) ينطلق من منزع عرقي أو أثر مذهبي فإن الجاحظ يتفرّد بنزاهة العالم وينتصر للعقل انتصارا خالصا تدفعه رغبة التأسيس قبل رغبة الهدم.

ومن هنا يأتي دور الوعي الإيجابي الذي بوأ الجاحظ مكانة حجر الزاوية في الفكر العربي فكان نصّه على تنوّعه يمتلك غزارة الموروث وانفتاح النقد فاستلهم (المنجَز) الماضي في وجهه الإيجابي واستوعب المنقول اليوناني ونظر في ضرورة الواقع المتغيّر ولذلك لم تكن الذاكرة (سلبية) في فكر الجاحظ كما كانت عند غيره بل مثلت مخزونا طوّعه لحركية العقل والواقع ولذلك رغم جرأة الآراء التي أثارها ورغم عمق لقضايا الإشكالية التي انطلق منها لم تمثل كتاباته قطيعة (ابستمولوجية) تفصل الماضي المعرفي عن حاضره بل كانت مواصلة نقدية واعية تحترم الماضي دون أن تقدّسه وتستغل التراث دون الوقوع في أخطائه ولعل نشأته تلك (في البصرة) ثم انتقاله (لبغداد) اتاحا له التشبع بحسنات الفكر في عصره خاصة منها أصول البيان عن

التحرّر والتجديد فاصبح القياس يقمع الإحتجاج في مسائل الشعر واللغة وانتقلت قداسة العقيدة إلى الشعر لأنه مرجع القياس في كلام العرب وإلى اللغة لأنها حجّة الإعجاز وعندما نعي رسوخ هذه البنية نفهم دور الجاحظ في الاحتجاج عليها وفرض مراجعتها وإدانتها في أصولها وفروعها فهو أول المدركين لضرورة الإنتقال المدعّمة بتغيّر تركيبة المجتمع العربي الاسلامي وانتقالها التدريجي من البداوة وقيمها إلى التمدّن وضرورته ومن الانغلاق ووحدة العرق إلى التعدّد واختلاط الأجناس في العقيدة الاسلامية وكان سباقا في دعوته إلى ضرورة إحلال النثر مكانة الشعر لأن الشعر يلائم البنية الاولى في المجتمع بتنافراته وروح بداوته وضرورة ترحاله وبساطة رؤيته الوجدانية للكون بينما يتلاءم النثر مع البنية الجديدة المستقرّة والتى يجب أن يعمل العقل دورا فيها بدل الوجدان والتى يجب أن يحل فيها التدوين والتوثيق والمراجعة محلّ الإلهام والخاطرة والذاكرة وهو يعتمد المقارنة بين موروث العرب وموروث الأمم الأخرىٰ ويخلص من نقد المشافهة إلى نقد بنية ثقافية كاملة يسودها الارتجال والتفكك وقصور النظر وهو يقول: "وكلّ شيء للعرب فانما هو بديهة وإرتجال وكأنه الهام وليست هناك معاناة ولامكابدة ولا إطالة فكر ولا استعانة وكل كلام للفرس وكل معنى للعجم إنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكير ودراسة الكتب.."(11).

كذلك تفطّن الجاحظ إلى النقص في أصول بنية الثقافة العربية الموسومة بالارتجال والمطبوعة بالآنيّة والإنغلاق في حدود التجارب الفردية البسيطة دون تواصل وتهذيب واضافة تكون من جيل الى جيل آخر لأن المعنى عند العربي: "يأتيه ارسالا ولايقيّده على نفسه ولايدرسه احد من ولده فلم يحفظوا إلاّ ماعلق بقلوبهم..." (12).

أما عند الأمم الاخرى تكون المعرفة تراكما تجريبيا يصقل من جيل إلى آخر ويتيح لهم التدوين فرص المراجعة ومواصلة ما أنجزه أسلافهم فكلامهم يأتيي. "عن دراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم"(13). يبدو أن الجاحظ يؤشر على موطن الداء في الموروث العربي ويتسلح بجرأة العالم على النقد الموجع الذي لايجري القول فيه مجرى التعصّب والإنتصار أو الإنبهار بل يجري مجرى التعليل والبرهان والبحث عن سبل الإقناع. وهو يهاجم الشعر صراحة لعدم قدرته على تجاوز حدود (الإنفعالية الآنية) وكأنه بذلك يهاجمُ عقلية قديمة قاصرة في حدود ذاتية منغلقة يقول: "وقد نُقلت كتب الهند وتُرجمت حكم اليونان وحولت آداب الفرس فبعضها إزداد حسنا وبعضها ما انتقص شينا ولو حُولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن مع انهم لو حولوها لم يجدوا من معانيها شينا لم تذكره العجم في كتبهم"(14).

إنّي أعجب من جرأة الرجل قبل العجب من فطنته لأنه يُدين أهمّ ثوابت الذات العربية أعني بذلك (السجلّ الشعري) ويجعله تافها أمام موروث الأمم الأخرى وينفي عنه سمة النفع إذ هو "مقصور على أهله... وهو من الأدب المقصور وليس المبسوط ومن المنافع الإصطلاحية وليست حقيقة بينة" ويضيف في تفضيل النثر والكتابة مادحا كتب العجم بقوله: "وكل شيئ في العالم من الصناعات... والآلات فهي موجودات في هذه الكتب دون الاشعار"(15).

ونجد هذه الملاحظات تتكرر في كتبه مما يجعلها فاتحة نقده العميق ليس للتراث فحسب بل لمسلك حضاري كامل وكأنه يدعو إلى تغيير عقلية من جذورها ليهيء تربة جديدة يمكن للعقل أن يخصب فيها لأن نقده لاينصبّ على

فرع من فروع المعرفة بل يغوص في أصولها وكأنه احسّ أن العقل لن يعمل إلا متى تهيأت ظروفه الحضارية والإجتماعية وهو في نقده يقف موقف (فلاسفة الحضارة) الذين يغوصون فما وراء الظاهرة المتغيرة محاولين الإمساك بأسس الإعاقات الكبرى في واقعهم يقول: "وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه ويذهب العقل ويبقى أثره فيما أودعت لنا الأوائل من كتبها وخلّدت من عجيب حكمتها... لقد خسّ حظنا من الحكمة وضعف سببنا إلى المعرفة"(16). ويضيف التعليل والبرهان بعد اعتماده المقارنة بين الحضارات ويؤكد انتصاره للتدوين الذي هو فاتحة العقلنة والمراجعة والتراكم الإختباري في المعارف الإنسانيّة: "والقلم مكتف بنفسه ولايحتاج إلى ما عند غيره ولابد لبيان اللسان من أمور منها اشارة اليد ولولا الإشارة لما فهموا عنك خاصّ الخاص"(17).

ويؤكد آنية المشافهة واختصاصها في الافهام بحدّ المكان والزمان خلافا للكتابة التى تتحدّى إطار انجازها وكأنها خالدة في استمرارها وشاملة في تعميم فائدتها: "والكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كلّ زمان واللسان لايعدو سامعه ولا يجاوزه إلى غيره"(18).

ولكل ماتقدّم يفرض الجاحظ نفسه كعقل جمعي يعمل في الحضارة عمل المراجعة والهدم والبناء منتقلا من المقارنة إلى الحجّة والمثل وفي ذهنه همّ الإقناع وكأنه يتمثل قارئا تقليديا عنيدا يدافع على مسار شفوي طال رسوخة والتبس في ثنايا الوعي العربي بثبات المقدّس واستقرار الذاكرة.

* نقد الرواية

أن دور الرواية كبير في حضارة اختصت بالمشافهة حتى أصبحت الذاكرة معينا لاينضب يُعتمد في كلّ المجالات التى تعني شوؤن الخاصّة والعامّة كالحديث النبوي والشعر والقياسات اللغوية... وكأن الجاحظ أحسّ بخطر الرواية والرّواة وسلطتهم في المجال الثقافي فأعمل عقله محاولا فرض منهج نقدي عام لغربلة ما يُروى في مختلف مجالات الثقافة وله آراء كثيرة في تحقيق نسبة الاشعار إلى أصحابها يستعمل المنهج التاريخي ليلائم بين (المروي) والعصر الذي يُنسب إليه يقول: "أما ما رويتم من شعر الافوه الاودي فلعمري أنه لجاهلي وما وجدنا احدا من الرواة يشك في أن القصيدة مصنوعة وبعد فمن أين علم الافوه إن الشهب التى يراها إنما هي قذف ورجم وهو جاهلي فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة"(19).

وهو يشكو من كثرة الانتحال لأسباب مختلفة ويرى أن الرواة أفسدوا التراث بالتزيد ويدعو إلى ضرورة حضور العقل في اثبات ما يُروى: "ولقد رايت عند داوود بن محمد الهاشمي كتابا في الحيّات أكثر من عشرة أجلاد ما يصح منها مقدار جلد ونصف"(20).

ووظف الجاحظ الكثير من جهده في تحقيق الأشعار شعورا منه بخطر الظاهرة التى لم تُفسد التراث فقط بل وصل الحدّ إلى التأول على بعض معاصريه وتحريف أقوالهم أو الزيادة فيها: "ولقد ولّدوا على لسان خلف الاحمر والاصمعي أرجازا كثيرة فما ظنك بتوليدهم على السنة القدماء ولقد ولّدوا على لسان جحشوي في الحلاّق اشعارا ماقالها جحشوي قط فلو تقذّروا من شيء تقذّروا من هذا الباب..."(21).

ولم يكتف الجاحظ بنقد وتحقيق الأشعار بل وجّه

ملكة النقد لتعمل في الأحاديث وتفسيرها وكذلك في ردّ الخرافات التي أحاطت بالدّين عند العامّة حتى كادت تصبح منه أو تحلّ محلّه يقول: "وهاهنا روايات كثيرة مدخولة وأحاديث معلومة... وهذه الأحاديث ليست لعامتها أسانيد متصلة فإن وجدتها متصلة لم تجدها محمودة وأكثرها جاءت مطلقة ليس لها حامل محمود ولا مذموم فإن كانت الكلمة حسنة استمتعنا بها على قدرما فيها من الحسن"(22). ونؤكد على قول الجاحظ (لم نجدها محمودة) ثم قوله (فإن كانت الكلمة حسنة...) لانه بذلك يفرض الملاءمة والعقل والذّوق في قبول الروايات والأحاديث أو ردّها دون تقديس لها حتى وإن كانت مصادرها سليمة ثم يخلص في القول من نقد المفسرين إلى نقد العامّة التي تنبهر بالغريب وتُقبل عليه إقبال الجهلة دون تمحيص فيقول: "لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصّبوا أنفسهم إلى العامّة وأجابوا في كل مسألة فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس وكلّما كان المفسّر أغرب عندهم كان أحب إليهم"(23).

ويحارب الخرافات التي تداخلت مع الدين عند الخاصّة والعامّة ويكثر من مجادلة مروّجيها وكأنّه يتحمل مسؤولية أخلاقية عقلية يمليها عليه فكر الناقد الذي يسعى إلى التأسيس ويدرك عسره فيبدأ بالأصول المستفحلة التي تلغي العقل وتبعد دوره يقول مخاطبا مروّجي الأحاديث الغريبة: وأصحاب التأويل: "... فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على ردّ الصحيح وتصحيح السّقيم وردّ تأويل الحديث المشهور إلى أهوائكم وقد عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم..."(24).

ونثبت أيضا صدق معاناة هذا المفكر من ظواهر اللاّعقل في عصره لأن الانتصار للعقل لا يكون إلاّ بدافع من الحبّ لوجهته والعمل على تثبيت العقل ينطلق من التضحية

والمجاهدة والاحساس الداخلي بضرورة ريادته في الحياة فهو يصل إلى حدّ إثبات (الحقد والكره) لكلّ من دعّم الخرافة فيقول: "لانستطيع الرّد عليهم ولانحمل لهم في ذلك أكثر من الكراهة ولو كانوا يروون الامور مع عللها وبرهاناتها خفّت المؤونة ولكن أكثر الروايات مجرّدة وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلّة..."(25). وهو بعد نقده الروايات الموضوعة والأحاديث الملفّقة يثبت منهجا عقليا صارما يقيس به الأخبار فيقرر ردّ (ما تناقض واستحال) و(ما امتنع في الطبيعة وخرج من طاقة الخلقة) أيا كانت مصادره وكأنه يجادل وفي ذهنه سيطرة عادة (التقديس) لكل ما يُروى عن الأسلاف حتى وإن خرج عن حدود المنطق والمعقول ويقرر أن العقل هو الحكم في الأخبار التي "تخرج عن هذين البابين (ما تناقض وما امتنع في الطبيعة) فالتدبير في ذلك والتثبت وإن يكون الحق في ذلك هو ضالتك والصدق هو بغيتك كائنا ما كان وقع منك بالموافقة أم وقع منك بالمكروه"(26).

* نقد الترجمة

إن نشاط حركة النقل كان من العوامل المؤثرة في بنية الثقافة العربية الإسلامية بداية من القرن الأول (هجري) وإن هذا المنقول الذي يسمى (بالعلوم الدّخيلة) أثرى الفكر العربي إلى حدّ كبير وجعله ينشط في اتجاهات لم يألفها سابقا ويبدو أن أولوية التأثير كانت لكتب المنطق ثم للطبيعيات وإن ثمار تلك المؤثرات نظجت عند أوائل المتكلّمين من المعتزلة فأضافوا مسار الحجّة إلى براعة البيان فتألّف عندهم من ذلك جنين العقل العربي الذي سيتفاعل في شتى مناحي الثقافة ولعلّ هذا الدّور الخطير إضافة إلى كثرة احتفاء الناس (عصر الجاحظ) بالمنقول أدّى إلى اضافات شتى على النصوص الأصلية عن قصد مُسبق

لغرض ما أو تحريفات (لم تُقصد) عن جهل من قبل المترجم يأتيَ من نقص معرفته باللغة الأصل أو بسبب عسر ما ينقل على فهمه المتواضع فكانت عناية الجاحظ بتحقيق القول في هذا المجال دالة على وعيه بمؤثرات التحول في العقل العربي وضرورة تقويم ما انحرف منها لأن الخلط والخطأ في الكتب المنقولة يؤدي إلى إنحراف الأفهام في معانيها وبناء الحجّة على نصوصها وهو يحذّر من ذلك في قوله: "إن الترجمان لايؤدي أبدا ما قال الحكيم على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه... إلا أن يكون في العلم بمعانيها واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق وابن نعامة وابو قرّة... مثل ارسطو طاليس ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟"(27). وهو يحارب الخرافة التى تلتبس بهذا المجال من مجالات المعرفة وتتسرّب إلى الخاصّة والعامّة ويردّها جميعا إلى تزيّد المترجمين أو جهلهم أو إلى عامل الزمن في إفساد الأصول وتبديلها: "وزعمتم أنكم وجدتم الشهب في كتب القدماء من الفلاسفة... فإن كنتم بمثل هذا تستعينون واليه تفزعون فإنا نوجدكم من كذب التراجمة وزيادتهم من فساد الكتاب من جهة تأويل الكلام ومن جهة جهل المترجم بنقل لغة إلى لغة ومن جهة فساد النسخ ومن أنه قد تقادم فاعترضت دونه الدّهور والأحقاب فصار لايؤمن عليه من ضروب السبيل والفساد وهذا الكلام معروف صحيح..."(28).

II - العقل العلمي عند الجاحظ

لقد تناولنا في الباب السّابق آليّة النقد في فكر الجاحظ التي تمثلت في إعمال العقل في الذاكرة قصد المراجعة والتصحيح اللذين ينطلقان من ثوابت الماضي ويصلانه بمرجعيّة الحاضر وتتناول في هذا الباب آلية العقل المتصلة بالتأسيس انطلاقا من الحاضر متطلعة نحو المستقبل ونحاول بذلك اثبات شمولية نزعة العقل عند الجاحظ التي أهلته أن يكون فاعلا حضاريا يصل الماضي بالحاضر في المراجعة النقدية ويؤسّس انطلاقا منهما بعض الثوابت التي وإن كانت متفرقة فهي ستعمل عملها في اثبات ركائز الفكر في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. ولاشك أن هذه الشموليّة في مباحث العقل عند الجاحظ تنطلق من وعي بترابط أبنية الفكر المؤثرة في الواقع وهو وإن لم يعمّق بعض المسائل التي تناولها فهو يفتح بابا رحبا يُرسي ركائز العقل ويُثبت ريادته.

وإن نظرنا في مسائل التأسيس سنجدها تتعدّد حسب شواغل العصر إلاّ أن الذي يعنينا أكثر في هذا المبحث هي المسائل العلمية من حيث أدواتها لا من حيث نتائجها لذلك سوف لن نتوقف عند حصيلة فكر الجاحظ قدر توقفنا عند آلية عمل العقل عنده مثل وعيه بدور المنهج من حيث الإنجاز الذي ينعكس في مباحثه أو من حيث الحاحه على تثبيت بعض القواعد وإن كانت متفرقة فهي تصلح أن تكون فاتحة تأسيس في البحث العلمي سيكون لها كبير الأثر في وجهة العقل العربي لاحقا.

1 - قضايا المنهج

إن مجمل الإعاقات العقليّة تأتي من حيث المنهج إذ لافكر خارج حدود المنهج الذي هو أساس العلميّة لأنه يُخرج نتاج الفكر من الفوضى إلى الإنتظام ولأنه يثبت الوعي بأولوية العقل وريادته.

ولعل أعظم سبق للجاحظ تمثل في تأكيد منهج الشك كقيمة في العقل وكإنجاز في المعرفة لأن الشك هو استحضار لدور العقل وهو نبش في الذاكرة الجماعيّة بل هو ثورة عليها ونفي لقداستها المكتسبة من الماضي وهو رفض لكل جواب قبل التثبت الذي يفرض سلطان العقل في الحاضر عبر الوعي بالزمن في نسق المعرفة ويبدو أن منهج الشك الذي اقرّهُ الجاحظ كان من ثمار محاولات المعتزلة تلك المحاولات المبكرة التى تهدف إلى عقلنة العقيدة أو محاولة التوفيق بين المنقول والمعقول والعمل بذلك حتى في أخطر المسائل المتعلّقة بالمقدس مثل قضيّة الإعجاز التى يرى "النظام" فيها رأيا جديدا طريفا يُحيل موطن الإعجاز من وجهة شكلية تتعلق بالبناء اللفظي إلى وجهة دلالية تتعلق بالمضامين(29) ويبدو أن الجاحظ طوّر مسألة الشك لتكون (علامة معرفية) تعمل في كل مجال سواء في الموروث أو في قراءة الواقع ورفض ما يمكن أن يعلق بالعقليّة الجماعيّة ونتاجها الثقافي من خرافات وأساطير تغالط العقل أو تناقضه ولذلك كان فكر الجاحظ في هذا المجال انتقالا من موقع (بياني) شكلي إلى موقع (برهاني) عميق لأنه يخرج العقل من إعاقته

ويجعله على حافّة سؤال متكرر بعد طول الإستقرار والركون في الجواب لأن الشك هو منهج العقل المنتج للمعرفة لذلك نزّله الجاحظ منزلة خاصة في قوله: "فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له لتعرف بها مواقع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلّما فلو لم يكن في ذلك إلا تعرّف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"(30).

نلاحظ أن الجاحظ يعلّم الشك لأنه يعي ضرورة المنهج في المعرفة فبسط المسألة بطريقة شديدة الوضوح بعد ايراد خبر معين. ثم يفرّع مسألة الشك إلى طبقات أو إلى مراحل حسب موضع عمل هذا المنهج ويجعل الشك لازما قبل حالة اليقين "ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك"(31) وهو يخرج مسألة اليقين من موقع التسليم إلى موقع المراجعة وهو يفترض أن لا ثوابت قبل العقل وأدواته.

والطريف عند الجاحظ ان يورد المسألة ايرادا تعليميا يصدر عن بصيرة بذات المتقبل الذي تعوّد الإنتصار أو الرفض وهو ينطلق من خبر ما ثم يبسطه بطريقة علميّة تكاد تجعلك تشك قبل التصريح بمنهج الشك وهو يعلّم تطبيق المنهج في الخبر عبر صيغة الرواية (زعموا...) ثم عبر (تحقيق الخبر) في إختلاف أسانيده (وكذلك خبّرني به... وخبّرني به...) ثم أيضا في تحقيق مرجعيّة مصدر الخبر الشخصيّة كقوله "فإن كان خبرهما عن إسحاق فقد كان إسحاق من معادن العلم..."(32) ثم يُطالعك بنزاهة علميّة فريدة في قوله: "لم أكتب هذا لتُقر به ولكنها رواية أحببت أن تسمعها ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر وكذلك لايعجبني الإنكار له ولكن ليكن قلبك إلى انكاره

أميل..."[33] وهو يجري مسألة الشك (حضاريا) لأنه لايتوجه إلى الخاصّة من العلماء فحسب بل يتوجّه أيضا إلى العامّة وينتقد سلوكها المعرفي الذي يتصل بالإنفعال أكثر من اتصاله بالعقل "وقد ترك هذا الجمهور الأكبر والسواد الأعظم التوقف عند الشبهة والتثبت عند الحكومة جانبا واضربوا عنه صفحا فليس إلاّ (لا) أو (نعم) إلاّ أن قولهم (لا) موصول منهم بالغضب وقولهم (نعم) موصول منهم بالرضا..."[34].

وهذا المنزع التعليمي يؤكد ما ذكرناه سابقا من أن الجاحظ يعي ضرورة العقل حضاريا فكان فكره نتاج محاولات العقل عند المعتزلة لأنه أنزل العقل منزلة الفعل الحضاري فكانت مباحثه تنفلت من مدارات الخاصّة لتتنزل في مدارات الجمهور لذلك نجد الملاحظات تتكرر في نقده العامّة مثل "والعامّة أسرع شيء إلى التصديق" أو "بئس عادة الإقرار والقبول" ممّا يؤكد وعي الجاحظ بمشروع بنية حضارية يتخلل كل المجالات نقدا ومراجعة وتعليما.

إن عنايته بالمنهج (إجرائيا) جعلته وريث نزعة العقل في الحضارة العربيّة من جهة صلته بالسّابق ومجسّد العقل من جهة صلته باللاّحق لأنه جمع خلاصة مباحث المتكلّمين لتثمر عنده "لأن النزعة العلميّة العقليّة المنطقيّة التى تنزع إليها المعتزلة تتجلى عند الجاحظ في تسجيل الواقع تسجيلا شاملا بواسطة الملاحظة والمعاينة والسّماع والتجربة كما تتجلّى في تفهم هذا الواقع بواسطة التعريف والتعليل ومختلف أنواع الإستدلال"[35].

ولاتفوتنا ملاحظة بعض عيوب المنهج عند الجاحظ رغم أن هذه العيوب لن تمثل استنقاصا للتأسيس العقلي بل

تمثل حدّ الوعي بإطار العقل في موقع حضاري تعمل العقيدة فيه كبير العمل في توجيه مسار الفكر لذلك طبق الجاحظ منهجا منطقيا يتمثل في رفض (كل ما تناقض واستحال) و(ما امتنع في الطبيعة) ثم أضاف اضطرارا (مبدأ القدرة) ويعني بذلك أن بعض ما لايجوز في العقل والطبيعة قد يجوز في القدرة الإلاهية ونلاحظ في ذلك معاناة الجاحظ من التناقض الذي قد يحصل بين العقل والدين: "لست أراه محالا ولاممتنعا في القدرة وأرى جوازه موهوما غير مستحيل إلاّ أن قلبي ليس يقبله... ولست ابت بإنكاره وإن كان قلبي شديد الميل إلى ردّه وهذا ما يعلمه الناس بالقياس ولا يعرفونه إلا بالعيان الظاهر..."(36). ونؤكد اضطرار الجاحظ إلى إعتماد (مبدأ القدرة) في منهجه العقلي "لأن في القرآن قضايا لاتسلم من الحيرة وإطالة النظر إذا سرنا على ردّ ما تناقض واستحال وعلى ردّ ما إمتنع في الطبيعة وخرج من طاقة الخلقة"(37) لذلك يضطر الجاحظ إلى اثبات أصل آخر في منهجه لايلائم العقل وسوف لن يلجأ إليه إلاّ عند الحاجة الماسة فيما يتصل وثيقا بأصول العقيدة.

ومن المسائل العلميّة أيضا إعتماد الجاحظ منهج الإستقراء في الموجودات الطبيعيّة وهو سليل أثر طبيعيات أرسطو وسنبسط القول فيه وكذلك إعتماده الإستدلال والتمثيل في انتقاله من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر وربط العلاقات والقرائن عبر دقة ملاحظة نادرة: "إن صاحب القلم يعتريه ما يعتري المؤدب عند ضربه وعقابه فما أكثر ما يعزم على خمسة أسواط فيضرب مائة فاراه السكون أن الصواب في الإقلال فلما

ضرب تحرك دمه فأشاع فيه الحرارة فزاد في غضبه فاراه الغضب أن الرأي في الإكثار وكذلك صاحب القلم فما أكثر ما يبتدئ الكاتب وهو يريد أن يكتب مقدار سطرين فيكتب عشرة"(38)، نلاحظ الصّلة الطريفة بين (الحركة الجسمية) و(العزم في قرار ما) والعلاقة بين السكون والحركة والحالة النفسيّة وكذلك التماثل بين الإكثار والإقلال عند (المؤدب والكاتب).

وتتمثل علميّة الجاحظ كذلك في مبدئ التصنيف المنطقي ضمن العلاقات وفي التعريف الدقيق للأشياء حسب صفاتها الذاتيّة والعرضيّة اللاّزمة لها كأن يقسم العالم إلى (جماد ونام) ثم يفرّع: النامي إلى (حيوان\نبات) ويحدد الحيوان فيما: (يمشي\يطير\يسبح\ينساح) ثُم يحدد ما يمشي في (ناس\ بهائم\سباع وحشرات) وما يطير في (سبع\بهيمة\همج)..."(39).

إن الأخذ بمدئ التصنيف هذا أساسه الوعي بالمنهج والعلمية وتحديد الموضوع إضافة إلى عناية بطريقة عرض شديدة الوضوح تكاد تقفز معانيها إلى ذهن المتقبل لشدّة جلائها وهو يطبّق ما يقرّ في أن البلاغة تكمن في (أن تكون الألفاظ على قدر المعاني) لأن النزعة العقليّة تفترض الوضوح والدقة (شكلا ومضمونا) "فالعناية بأن يكون تفكيره صحيحا دقيقا (أثرت) في طريقة عرضه للموضوعات والتوسّع فيها واستخراج معانيها مما أضفى على أسلوبه مسحة كلاميّة علمية"(40)، لأن الوّعي بالبنية العلميّة قادهُ إلى النظر في مسائل المنهج تنظيرا وتطبيقا من الشك إلى الإستدلال والإستقراء وتحديد الموضوع وتدقيق الملاحظة وبسط كلّ ذلك في لغة علميّة شدية الوضوح والإبانة.

2 - التجربة العلمية

لا يمكن للعلم أن يكتمل إلاّ في إطار التجريب لأن التجربة هي إحلال العقل في الواقع وإعمال الفكر في المادّة وإن كان الشك يؤدي إلى يقين المنطق فإن التجربة تؤدي إلى بداية سيطرة الإنسان في الواقع وفهم ظواهره، ويبدو أن مسألة التجربة العلميّة عند الجاحظ تتصل بمؤثرات طبعيات "أرسطو" التى أثرت في توجيه العقل العربي ليعمل في الموجودات الماديّة لأن الجاحظ يقرّ "أن الجواهر لاتنعدم وكذلك الأجسام بعد وجودها على أن الأعراض تتبدّل"(41) وفي هذا القول منزع ماديّ يؤسّس ركيزة أغراض المعرفة التى يجب أن توّظف في الموجودات الماديّة (أعراضا وجواهر) وإن ترصد (التبدّل) الذي يمثل كيفيات المادّة الأزليّة ومن هذا الإقرار تولّدت عناية عالمنا بالمبحث الطبيعي ليكون تطبيقا عن طريق التجربة يوازي أعمال المنهج في المسائل النظرية اذ لاقيمة للمعرفة عند الجاحظ إذا لم ترفق بعلم يتولّد عن طرق الرّبط في الطبيعيات في مجال الظاهر الذي يُدرك (بالحواس) ومجال الباطن الذي يُدرك (بالعقول) وهو يُرسي ركائز المنهج التجريبي الذي تأسّست عليه أصول الفكر الغربي حديثا إذ يقول: "للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول"(42)، وهو ينتصر لحكم العقل لأن الحواس تخطئ لأنها موصولة بتقلبات ظواهر المادّة في أبعاد الزمان والمكان رغم أن الحواس تمثل نافذة العقل على الموجودات الحسيّة ومسألة التجربة موصولة بقضية الوعي بتعقد

العالم الحسّي ونقص معرفة الإنسان حياله وهي إعلان عن قصور الإنسان عند غياب ملكة العقل وإقرار بوضع منقوص تألف معه بحكم العادة والتسليم: "... ولو وقفْت على جناح بعوضة وقوف مُعتبر وتأمّلته... لتبجسَ عليك من كوامن المعاني ومن خفيات الأحكام وينابيع العلم"(43).

إنّ عقل الجاحظ يخرج عن عادة التسليم لأنّه يُبرهن بالأشياء وكأنه يراها جديدة تثير السؤال وتبعث على الحيرة وهو يعلن مسؤوليّة الإنسان التى لن تُؤكد إلاّ من خلال البحث خلف ظواهر المادّة ليصل إلى بنية مستقرّة في نظام الأشياء رغم اختلافها وهو يفترض الحاجة إلى المعرفة بكل دقائقها وتنوّعها لأنها في النهايّة ستؤول إلى نفع الإنسان فلا تفاضل بين المباحث في المعرفة ولاشرف لفرع منها على آخر إلاّ بمدى نفعه وارتقائه بالكون والإنسان: "إذا كان لا يتوصّل إلى ما يُحتاج إليه إلاّ بما لا يُحتاج إليه فقد صار ما لا يُحتاج إليه يُحتاج إليه"(44).

إنّ هذا الوعي الشمولي بترابط أركان المعرفة جعله يختبر ما يمكن أن يختبره ويؤمّل من كلّ اختبار بلوغ يقين جديد أو دحض مقولة خرافيّة أو تكذيب خبر يناقض المنطق فكان يعتمد المخزون التجريبي بحذر ويفحص ما يمكن أن يفحصه في واقعه فكان كتاب الحيوان موسوعة علميّة فيها الكثير من الطرافة وفيها الكثير من الجديد في عصره "لأن الناس تعوّدوا المبسوط من الكلام وصارت أفهامهم لاتزيد على عاداتهم"(45) فحاول أن يهدم (عادة الإقرار) ليولّد عادة (الرفض) وحاول أن يُعلي مكانة (السؤال) في عصر سادت فيه

«الأجوبة» التى تُعيق المعرفة لأنها افترضت الكمال فيما انجزه «السّلف الصالح».

ونحن اذ نؤكد القضايا العمليّة المتصلة بالمنهج دون النتائج لأن ما توصل إليه الجاحظ في ذلك العصر رغم طرافته وعمق دلالته لايمثل ركيزة بحثنا الذي يعتني أكثر بطرق التفكير أكثر من الأفكار في حدّ ذاتها أي بذلك المنهج الذي جاهد الجاحظ في سبيل جعله شرطا لازما للعقل والتجربة الذين فرضهما في الطبيعيات. وكتاب الحيوان مليء بتجارب ميدانيّة كلّف الجاحظ نفسه عناءها وتوّصل من خلالها إلى إثباتات حاسمة في طباع الحيوان وسلوكه ومنافعه ومضاره.

3 - التعليل وحدة الملاحظة

اذ كانت التجربة توصل إلى يقين في العلوم فإن التعليل لازم في مسار العقل يفرض المنطق في ما يخرج عن المنطق ويفرض الحجاج العقلي في ردّ ما يثبت من خرافات بحكم التداول والرّواية والتعليل هو اقناع بحجّة تستند إلى منطق عيني أو افتراضي خاصة وأن العديد من المسائل تخرج عن حدّ التجربة لبعدها في المكان أو في الزمان فيلجأ الجاحظ إلى أداة تجمع بين حدّ البيان وحدّ البرهان ليدحض ما يجب أن يدحض وليثبت ما يجب أن يثبت عن طريق الإقناع والحجّة والتعليل هو البحث عن علّة الأشياء لأن قصور العقل عن تعليل بعض الظواهر في الطبيعة أوّل مدخل للخرافة والأسطورة وكان إعتماد هذا الحدّ العقلي هو انتصار لوضوح العقل على سذاجة الخرافة وهو يورد العديد من الأراء الصائبة في مختلف الميادين المعرفيّة كالقول في اللغة وربطها بحاجة الإنسان الإجتماعيّة: "ولو لا حاجة الناس إلى المعاني وإلى التعاون والترافد لما احتاجوا إلى الأسماء... وإن من أعوز الأسباب على تعلم اللغة فرط الحاجة إلى ذلك وعلى قدر الضرورة إليها في المعاملة يكون البلوغ فيها والتقصير عنها"(46).

ويدحض أراء العامّة في طبائع (الحيات) وتوهّمهم أنها تستجيب (للحاوي) بفعل السّحر ويعلّل إنكاره للإعتقاد تعليلا منطقيا بقوله: "والحيّة واحدة من جميع أجناس الحيوان الذي للصوت في طبعه عمل فإذا دنا الحواء وصفق بيديه وتكلم

رافعا صوته حتى يزيد خرج إليه كلّ شيء كان في الجحر فلا يشك من لا علم له أن الحيّة خرجت من جهة الطاعة..."(47).

ويحتج على ظن العامّة أن الضفادع تنزل مع المطر لأنها تظهر فجأة معها بقوله: "وإنما تلك الضفادع شيء يخلق في تلك الحال بمزاوجة الزمان وتلك المطرة وتلك الأرض وذلك الهواء"(48)، ويتصل التعليل بدقة ملاحظة علميّة مكّنته من استقراء الموجودات سواء منها الحيوانيّة أو الإنسانيّة فأثبت ملاحظات طريفة في نفسيّة الإنسان وسائر طباعه وكذلك في الأمم والشعوب ومؤثرات البيئة وتطرف المناخ ؛ كأن يرى أن الشجاعة لسيت خاصية عرقية كما أنها ليست من العقيدة بل أنها من الطبيعة: "والسبب المشجع ربما كان الغضب وربما كان الشراب وربما كان الغرارة والحداثة وربما كان الإحراج وربما كان طباعا كطباع القاسي والرحيم... وربما كان السبب الدّين ولكن لايبلغ الرجل بقوة الدّين في قلبه مالم يشايعه بعض ما ذكرناه... لأن الدّين مكتسب مُجتلب وليس بأصلي ولا طبيعي ولأن ثوابه مؤجل والخصال التى ذكرناها طبيعة أصليّة وثوابها معجّل"(49) أو كملاحظته في (السّر) بقوله: "من أكثر الأعوان على إظهار السّر التحذير من نشره فإن النهي أغرى لأنه تكليف مشقة والصبر على التكليف مشقّة والصبر على التكليف شديد وخطر والنفس طيارة متقلّبة تعشق الإباحة وتغرم بالإطلاق"(50).

وله ملاحظات طريفة في "تبدّل الأحوال" وأثر الصراع في التاريخ السياسي لأن التقلّب يُضرّ بالمعرفة والحكمة إذا هي لم تُدوّن في كتاب يكون أولى بتخليدها من بنيان الحجارة "وحيطان المدر لأن من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من

قبلهم وأن يُميتوا ذكر أعدائهم"(51) أن ما أوردنا هي عينات فقط من بحر يزخر بملاحظات شديدة الدقة في مختلف مجالات الحياة تدل على استيعاب الجاحظ ليس لمتغيرات الحاضر فحسب بل معين الماضي كرافد تجريبي انساني يمكن أن يصلح دافعا لمبحث العقل عند ترك التعصب وعُقد التقديس.

4 - الموضوعية والنزاهة العلمية

إن مجمل التأسيس العلمي يتصل أولاً بذات العالم من حيث تهيئنه العقلي وكذلك من حيث استعداده الشخصي والجاحظ عالم بكيانه قبل أن يكون عالما بمباحثه المتفرّدة فقد هيأ لمباحثه أرضية من نزاهة خاصّة جعلته لا يخوض فيما يخوضه القوم من صراعات عرقيّة أو طائفيّة مذهبيّة بل كان يمثل هاجسا معرفيا في تجرّد تام عن الميولات والأهواء التى تُذهب العقل وتجعله خادما لاغراض تزول بزوال أسبابها. وإعتقد أن العقل لن يُخصب إلا في أرضية مزدوجة (شخصية وحضارية) لأن العقل لن يكون أداة صالحة إلاّ إذا اتصل بهاجس انساني جماعي يُعد أهمّ مكوّنات العلمية وبداية عملها وفي مقدمة الحيوان يفصح الجاحظ عن غرض التأليف وموضوعات الكتاب في فقرة تدلّ عن عمق وعْيه بمأساة الإنقسام في زمنه ومفاسد التعصّب الذي أخرج الجماعة من الإئتلاف إلى الإختلاف السّلبي الذي يجعل الناس عبيد نعراتهم ومحدودية رؤاهم يقول: "وليس هذا الكتاب يرحمك الله في ايجاب الوعيد فيعترض عليه المرجيء ولا في تفضيل علي فيعترض عليه العثماني ولا هو في تصويب الحكمين فيسخط عليه الخارجي... ولا هو في تثبت الأعراض فيعارضه صاحب الأجسام ولاهو في تفضيل البصرة على الكوفة... ولا في تفضيل العرب على العجم... فإن لكل صنف من هذه الأصناف شيعة... وسفهاؤهم المتسرّعون منهم كثير وعلماؤهم قليل"(52).

والجاحظ يؤكد مسؤوليّة العقل المتمثلة في إخراج الإنسان من إنغلاق الذات والفئة والمذهب إلى مجال أرحب لأن العقل شمولي في توجهه ولأن مبحثه (لاغاية له غير الحق) حتى وإن خالف الهوى وترتبط دعوته بما اثبتناه سابقا من وعي الرّجل بضرورة النّقلة الحضارية من موقع ذاتي أساسه الإنفعال إلى موقع موضوعي أساسه الإدراك وكأنّ العلاقة بين الإنسان والكون تتحوّل من موقع تاثري إلى موقع تأملي يفرض الذات والعقل في لب الطبيعة والتاريخ على حدّ عبارة (هيجل) ولاشك أن انتصار الجاحظ للتدوين بدل المشافهة وللنثر بدل الشعر هو انتصار للعقل على الذاكرة وهو إعلان لمقاربة عقليّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة بدأت تنضج وتتفاعل وكان عالمنا من أوائل الرّواد الذين نطقوا نيابة عن موقع جديد فيه الكثير من النضج يُبْنى على إدانة الموقع القديم وهدم مقوّماته ويؤسّس إنطلاقا من السّابق عن وعْي بتواصل جهد الإنسان المعرفي ومسؤوليته إزاء الماضي والحاضر والمستقبل إذ يقول: "ينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا فإننا وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا..."(53) إنه الوعي بالزمن والذات والعقل فيهما وهو إفصاح عن شخصية علميّة متفرّدة تضع نفسها من مدار الزمن المعرفي كإضافة متواضعة وهو إحساس بالمسؤولية تجاه التاريخ وتلك المسؤولية هي التى تخلق العظماء مثل الجاحظ لأن كيانه لم ينحصر قط في حدود فرديته ولم ينحصر أيضا في حدود عقيدته أو مذهبه أو عرقه بل كان تعبيرا انسانيا شديد الغوص في الوعْي الجمعي وشديد الصّلة بأسباب العقل الذي

لن يكون إلا إمكانية ثورية لأنه يبنى على الرفض من وجهة الماضي والتأسيس من وجهة المستقبل والتضحيّة من وجهة شخصية العالم التى سترتبط بحدّ الوّعي الذي هو حدّ الألم والمعاناة لأنه يضعنا على حافّة الحيرة والسؤال ولأنه يعمّق مسؤوليتنا ليس تجاه أنفسنا بل تجاه الآخرين وتجاه كل الكون والحياة.

ذلك هو الجاحظ (فرد الدّنيا) الذي فرض عقله ليراجع موروث الأسلاف وليشغل معاصريه وليثير انتباهنا نحن في زمن قصيّ لأننا في حاجة إلى الجاحظ العقل لأن غربة العقل فينا لاتزال أشد وطأة من غربة العقل عند أسلافنا لذلك نحن لاندرسه كظاهرة عقلية في الحضارة. بل كمشروع مستقبلي نطمح اللّحاق به لأنه وإن وجد في زمن مضى فإنه أكثر منّا حداثة وأثبت منا علميّة وتمكّنا من مسالك العقل ولو قدّر له العيش بيننا ستكون معاناته من تخلّفنا أكثر إيلاما له من معاناته من تخلّف معاصريه.

- هوامش الفصل الثاني -

(1) ياقوت الحموي "معجم الأدباء" ج 16 ص 74
(2) ابن نديم "الفهرست" ص 164
(3) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص24
(4) الشهرستاني "الملل والنحل" 99/1
(5) يا قوت الحموي "معجم الأدباء" ص 95/16
(6) زكي نجيب محمود "المعقول واللاّمعقول" ص 147
(7) رسائل الجاحظ "حجج النبوة" ص 24
(8) رسائل الجاحظ "حجج النبوة" ص 144/1
(9) الجاحظ "التربيع والتدوير" ص 14
(10) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص108
(11 - 12 - 13) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 24/3 - 25
(14) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 75/1
(15) الجاحظ "الحيوان" ص 74/1 - 80
(16) الجاحظ "الحيوان" ص 81/7
(17) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 50/1
(18) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 80/1
(19) الجاحظ "الحيوان" ص 280/6
(20) الجاحظ "الحيوان" ص 181/4
(21) الجاحظ "الحيوان" ص 181/4
(22 - 23) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 174/1 - 343/1
(24 - 25) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 302/1 - 339/1
(26) الجاحظ "الحيوان" ص 239/3
(27) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 75/1
(28) الجاحظ "الحيوان" ص 280/6
(29) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 294
(30) الجاحظ "الحيوان" ص 34/6
(31) الجاحظ "الحيوان" ص 36/6
(32) الجاحظ "الحيوان" ص 35/6
(33 - 34) الجاحظ "الحيوان" ص 8/7
(35) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص155

(36) الجاحظ "الحيوان" ص 361/3
(37) داوود سلوم "النقد المنهجي عند الجاحظ" ص 161
(38) الجاحظ "الحيوان" ص 88/1
(39) الجاحظ "الحيوان" ص 26/1
(40) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص167
(41) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 296
(42) الجاحظ "الحيوان" ص 204/1
(43) الجاحظ "الحيوان" ص 209/1
(44) الجاحظ "الحيوان" ص 37/1
(45) الجاحظ "الحيوان" ص 90/1
(46) الجاحظ "الحيوان" ص 289/5
(47) الجاحظ "الحيوان" ص 194/4
(48) الجاحظ "الحيوان" ص 526/5
(49) رسائل الجاحظ "الرسالة العثمانية" ص 47
(50) رسائل الجاحظ "الحيوان" ص 154/1
(51) الجاحظ "الحيوان" ص 73/1
(52) الجاحظ "الحيوان" ص 7/7-8
(53) الجاحظ "الحيوان" ص 86/1

الفصل الثالث

العقل والعقيدة في نص أبي العلاء

I - أبو العلاء: شخصيته وآثاره

شخصيته

هو أبو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد ولد بمعرّة النعمان سنة 363 هـ وفقد بصره قبل أن يبلغ السادسة من عمره ولعلّ هذه العاهة هي التى ستؤثر في توجه ابي العلاء التشاؤمي رغم أنه سليل أسرة مترفة وعريقة في العلم والأدب.

درس أبو العلاء في (حلب) وتلقى فيها أصوله الأولى في النحو والأدب ثم رجع إلى (المعرّة) وانصرف إلى المطالعة والتمرّس في قول الشعر المتصل باغراض وجدانيّة ويبدو أن المعري لم يلق مشقة ماديّة إلاّ بعد وفاة والده سنة (395 هـ) عندما فكر في السفر إلى بغداد لطلب العلم والمال والشهرة إلاّ أن رحلته الأولى باءت بالفشل لأن طبيعة الحياة الثقافية في بغداد تفترض الإنضمام لمجلس يتطلّب ضربا من النفاق والتودّد لم يحسنه "أبو العلاء" بل يروى أنه أهين في مجلس (الشريف المرتضى) لأنه انتصر "للمتنبّي" وخالف صاحب المجلس الرأي فإغتاض (المرتضى) وأمر أن يُجر وأن يُرمى خارج المجلس، لكل ذلك عاد شاعرنا من بغداد خائبا واتصل في طريق عودته برهبان الأديرة في (أنطاكيا واللآذقية) ولعله أخذ عنهم بعض الأصول الفلسفيّة لإنشغال مفكري الكنيسة الشرقيّة أنذاك بالجمع بين أصول الفكر اليوناني والعقيدة المسيحيّة.

وتعمّقت خيبته في سفره بوفاة أمّه التى خلّفت في نفسه فاجعة كبيرة فمال إلى العزلة وإنقطع إلى الدّرس والتدريس وأصبح رهين سجونه الثلاثة كما يقول:

أراني في الثلاثة من سجوني
فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي
وكون النفس في الجسد الخبيث(1)

وقضى بقية حياته ملازما قريته الصغيرة معتزلا بجسده إلا أنه يحوي الحياة ومجمل شؤون معاصريه في فكره مما قاده إلى ضربٍ من الزّهد يختلف عن زهد أصحاب الديانات والملل اذ لاغاية له من تقشفه غير إثبات موقف ينطلق من حساسيّة شديدة ومن سموّ يكاد يفوق طاقة الإنسان، خاصة وأن عصر "أبي العلاء كان عصر تناقض حادٍ يؤذن بأفول نجم الخلافة العباسيّة مما ساعد على الإنقسام السياسي وكثرة الفتن المذهبية وضعف الإنسان أما ضغط المادّة وانسحاق القيم كل تلك الأحداث مجتمعة نحتت شخصيّة أبي العلاء لتكون شديدة التفرّد مؤمنة بفرديتها لأنها تباعد بينها وبين العصر فكانت تقع من الحياة والعصر موقع الضمير الحاضر\الغائب وموقع العقل الخالص الذي تطهّر من الأهواء لينصرف للنقد والتقييم والتقويم منطلقًا من السؤال ليعود إليه لأنه قدر الإنسان -إن أراد أن يكون- الحيرة والصّراع الدائمين لذلك كان "أبو العلاء" كما يراه "أدونيس": "عالما وحده كان بُرجًا يرتفع وحيداً، عاليا في مفازة البشر وفي الجهات كلّها يُرى ويتلالأ"(2).

آثاره

أملى "أبو العلاء" في عزلته آثارا كثيرة بقي منها:

- **سقط الزند:** وهو ديوانه الأول في أغراض الشعر التقليدية وأرفقه بكتاب شرح أسماه "ضوء السقط على سقط الزند".
- **لزوم ما لا يلزم (اللزوميات):** اتخذ الديوان اسمه من تنوّع قوافيه التي رتبها الشاعر حسب حروف الهجاء فالزم فيه نفسه ما لم يلتزمه شاعر قبله وهذا الديوان الضخم يتكوّن من مئات القصائد وآلاف الأبيات كلّها حصيلة فلسفة أبي العلاء في الحياة وتثبت بشكلها تبحره في فنون القول الشعري وإمساكه بزمام اللغة وهي تنبع من إرادة تجاوز المألوف شكلا ومضمونا.
- **رسالة الملائكة:** خاض فيها مسائل اللغة بأسلوب طريف (حوار مع الملائكة)...
- **رسالة الصاهل والشاحج:** مباحث في اللغة على لسان الحيوانات.
- **رسالة الهناء:** آراء في اللغة بأسلوب سجعي.
- **الفصول والغايات:** فقرات يغلب عليها السّجع في أغراض العقيدة.
- **رسالة الغفران:** كتبها أبو العلاء جوابا على رسالة وردت عليه من (أبي الحسن على بن المنصور) وهي من أطرف ما ألف في النثر العربي لما تحوي من خيال خصب وتفنن في الأساليب.

طبيعة نصّه

إن كان نص ابن المقفع يؤسّس نزعة العقل في علاقة بالسلوك والسياسة ونص الجاحظ يؤسّس نزعة العقل في علاقة بالذاكرة وقضايا المنهج فإن نص أبي العلاء يكون تصعيداً شاملا لإحاطته بمناحي العقل وهو بسبب تأخره الزمني كان ثمرة ارتقاء العقل في عصور سابقة من جهة خوضه في مسائل كانت محضورة ومن جهة المامه النقدي بالحياة الإجتماعيّة في عصره والخوض في طبيعة الإنسان مطلقا فيكون نص المعرّي بذلك سليل النصوص السابقة معمّقا لمنطلقاتها وبالغا منتهى ما يمكن أن يبلغه العقل من جرأة نقدية لم تُتح في نصوص سابقة ويجدر القول أن المعرّي بحياته الشخصيّة وإبداعاته الفكريّة المتنوّعة كان تكريسًا لمبادئ العقل ومنطلقاته وتضحيته في سبيل الإيمان بدور العقل وسيادته.

لذلك كان نصّه الشعري امتطاء جديدا لم يُسبق إليه لأنه أخرج الشعر من مجاله الوجداني ليقتحم التركيب العقلي لأن النص الشعري (قبل المعرّي) كان نصا يُهادن ويعمّق منظومة قيم سائدة فهو نصّ في مجمله يُطمئن القارئ ويرسخ المألوف بكل رسوباته،بينما نصّ المعرّي نصّ فاضح يركب العري ليكشف المستور. فهو نصّ متهتك بالمعنى القيمي لأنه يخترق الأقنعة ويؤسّس مسالك السؤال ويجبر القارئ على حيرة وشك ويفرض عليه التأمل فرضا لأنه قريب رغم ازعاجه وعنيد رغم يُسر منطلقاته فهو "مأخوذ بالعودة إلى حضن الأمّ... مأخوذ بالمطلق بالزمن والموت والفناء والأبديّة"(3).

ومن هنا كان اهتمامه بالمعنى الشعري على حساب الصّياغات لأن الشعر عنده أصبح حالة شديدة العمق يختلط فيها المدرك بالشعوري وهو انتصار لموقف فيه الكثير من مرارة

المعاناة لأن الفكر عند أبي العلاء ليس رياضة ذهنيّة نتسلى بها حينا لنتركها أحيانا بل هو شرط الإنسان وقدره وهذا الشرط العقلي يولّد الألم بقدر ما يولّد السمو والإقتدار وهذا الوعي بالتحويل الشعري الذي مارسه أبو العلاء جعله يعتذر في مقدمة (اللزوميات) بقوله: "كان من سوالف الأقضية أني أنشات أبنية أوراق توخيت فيها صدق الكلمة ونزّهتها عن الكذب والميط... بعضها تذكير للناسين وتنبيه للرقدة الغافلين وتحذير من الدنيا الكبرى التي عبثت بالأوّل... واضيف إلى ما سلف من الإعتذار أن من سلك هذا الأسلوب ضعف ما ينطق به من النظام لأنه يتوخّى الصّادقة... وقد وجدنا الشعراء توصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب وزينوا ما نظموه بالغزل وصفة النساء..."(4).

وفي هذا الإعتذار إدارك جديد لرسالة الشعر ومسؤولية الشاعر وهو فهم لطبيعة (التحويل) لذلك كان النص الشعري عقليا محضا عند أبي العلاء رغم التزامه بالبنية التقليدية في العروض ومستلزمات الوزن والتفنن في القوافي وكأن المعرّي يستبدل قدرة (الصياغة) وطرافة الصورة والإثارة بقدرة الإنتقاء اللّغوي والتطويع وكأن الشعر في مضامينه إثارات فكرية نقدية عميقة وفي صياغته تمرين شاق في اللغة وتبحّر في أصولها المعجمية.

ونؤكد أن "لزوم ما لا يلزم" بما فيه من تحويل وتطويع لم يخرج عن حدّ الشعرية لأنه حافظ رغم ذلك على قدر كبير من الطرافة وقدر كبير من عمق الإحساس وصدق الإنفعال كل ذلك جعلنا إزاء نصّ جديد يُرِبك ويُثير حتى في سخريته التي يسميها "أدونيس" "سخرية الرصانة الفاجعة"(5) التي تجبرنا على الألم والإعتراف بما نتجاهله في أنفسنا والآخرين.

ويبدو أن ركوب "المعرّي" النّص الشعري بغرض تطويعه ينطلق من فهم لطبيعة الذّات العربية التى لا تزال تحن إلى الأصول الشعرية وهو استدراج ذكي لطبيعة المتلقّي واستغلال واع لوسيلة خطاب شديدة التأثير. وكذلك فعل "أبو العلاء" في النص النثري وخاصّة في "رسالة الغفران" التى أحكم صنعها لتكون خادمة لغرضه العقلي وسبقه في الإبتكار على المستوى الفنّي.

II - منزلة العقل عند أبي العلاء

إن نزعة العقل عند أبي العلاء تكتسب تميزا من صدق منطلقاتها لأن الدّعوة إلى العقل ارتبطت بشخصية الرّجل ولوّنت مجمل حياته وكانت محور نصوصه الكثيرة لذلك كانت مسألة العقل عند مفكرنا تحدّ يُمارس في الحياة الفردية قبل التنظير له ونشره عند الآخرين ولعلّ هذا التحدّي هو الذي جعل من حياة أبي العلاء بكل أنفاسها مواقف متراكمة تنتصر للعقل وتضحّي في سبيله لأن العقل عنده إحتل مرتبة الإيمان و"كاد أن يبلغ به حدّ التأليه كما فعل فلاسفة التنوير في فرنسا إبّان القرن الثامن عشر وهو يعطيك الشعور بأنك أمام مهندس يخطط أنماطه تخطيطا هندسيا"(6).

فاصبح العقل موطن قداسة لكنها لسيت قداسة الثبات والتسليم والقناعة بل قداسة المسؤولية الإنسانيّة التى بقدر ما تُعلي صاحبها بقدر ما تؤرّقه، هي قداسة جديدة تفرض أن يكون الإنسان دائم التطلّع دائم السؤال يتسلّق المطلق ويتجاهل حدوده لأن الإمساك بالعقل والإيمان به يجعلان الإنسان عملاقا يتجاوز سذاجة الطفولة ليحمل وزر الكون وليُعلن حريته وإرادته بما فيهما من عناء وإرهاق وعند تتبعنا لحياة المعري سنجدها في مجملها نتيجة الإيمان بالعقل فموقفه من العقيدة والإنسان والحياة وقرار إعتزاله مع ما رافقه من الزهد والتقشف كانت جميعا سليلة موقف عقلي ينطلق من الذات أولا ويلوّن الحياة الخاصة ويطبعها بطابع العقل الذي أصبح إماما في قوله:

يـرتجي النـاس أن يقـوم إمـام
نـاطـق في الكتيبـة الخرسـاء
كذب الظن لا إمام سوى العقل
مـشيرا في صبحـه والمسـاء
فـإذا مـا اطعته جلب الرحمـة
عـنـد المسيـر والإرسـاء(7)

وينزله منزلة النبوّة في قوله:

أيـها الغـرُّ إن خصصت بـعقـل
فـاسـألنـه فكل عقـل نـبـيّ(8)

وتاكيد المعرّي على الإمامة و"النبوّة" فيه نقد لإنسان عصره الذي تخلّى عن ممكنات العقل وأحلّ محلها التسليم والخصوع بعنوان قدسية العبادة والقضاء والقدر ويسخر من أوهام بعض الفرق الشيعيّة التى ترتجي (قيام إمام) "منقذ ومخلّص" لذلك غالبا ما يكون تأكيد العقل (إجتماعيا\حضاريا) في نقيض مع الجهل والأوهام التى تصيب العامّة فتُبعدها عن هدفها لتصبح كالقطيع أو (كالكتيبة الخرساء) ومن هذا المنطلق كان العقل في مواجهة مع معيقاته الكثيرة بدء بأكثرها رسوخا وتمكّنا ونعني بذلك العقائد والمذاهب في مظهرها الإستلابي فهو يقول:

جاءت أحاديث إن صحّت فإن لها
شأنا ولكن فيها ضعف اسنادِ
فشاور العقل واترك غيره هدرا
فالعقل خير مُشير ضمّه النادي(9)

وينزل العقل منزلة المحور في الوجود عامّة في قوله:

اللب قطـر والأمـور لـه رحى
فيـه تُـدبَـر كلّها وتـُدار(10)

ويجدر التأكيد أن ايمان أبي العلاء بالعقل جعله يرفض الحدود الممكنة له وقد عدّ بعض النقاد ذلك من عيوب هذا المفكر الذي إعتقد "أن العقل ليس شيئا إنسانيا إنما هو جوهر ممتاز.... لن يعجز عن أن يرتقي إلى السماء بلا سلّم..."(11) إلاّ اني أرى أن الإيمان المطلق بالعقل هو من أهم ميزات الرّجل ومن أسباب شقائه لأنه اعتبره الأداة الوحيدة التي تخلّص الإنسان من التبعية والعجز وتجعله يرتقي من سذاجة طفوليّة إلى مسؤولية ونضج وهو يرى أن الإنسان في علاقته بالحياة لا يُجزأ فلا يمكن أن يكون عاقلاً تارة وخرافيا تارةً أخرى. وهو لا يُعمل عقله حينا ليُلغيه أحيانا أخرى بل آمن بجدلية ثابتة تجعل الإنسان موجوداً كذات وككيان إجتماعي فاعل بعقله أوّلا رغم ما يمكن أن يصيب هذا العقل من قصور عن إدارك بعض خبايا الكون.

لذلك إن ما يعتبره البعض نقيصة في فكر أبي العلاء (كقضية التناقض)(12) هو دالّ على جهاد الرّجل في سبيل العقل وايمانه وهو دالّ على عدم ازدواجية أبي العلاء هذه الإزدواجية التي مازلنا نعاني منها، أن نكون عقلاء فيما نريد من جوانب الحياة وأن نكون مشعوذين في جوانب أخرى... وكأن العقل هو لباس نرتديه أحيانا ثم ننزعه بكل مهارة لنشطح مع الشاطحين!! لذلك اختلف عنا أبو العلاء لأنه لم يجعل العقل حُلية يتباهى بها ولم يجعله اختيارا يتخلّى عنه للضرورة بل كان عنده شرطا وقدرا ومسؤولية انسانيّة تستوجب التضحية والمعاناة والمكابدة انطلاقا من أعماق الذات وخلجات الكيان.

III - العقل في العقيدة والمجتمع

ما هو كائن وما يجب أن يكون أو جدلية الواقع والحقيقة: الواقع بتناقضاته الكثيرة والحقيقة بمثاليتها وإيجابيتها تلك هي اشكالية فكر أبي العلاء المتصلة بصراع أزلي بين الكائن والممكن في معاناة نقدية تلخّص مصير الإنسان بين أن يكون مسؤولا أو أن يكون مجرّد مشارك سلبي في صراع الزمن والحياة لذلك كانت نزعة العقل عند أبي العلاء نزعة وجود ومصير ودفاع عن الذات الإنسانيّة ضدّ عوامل الإستلاب والإغتراب ولذلك كانت مواقفه من العقيدة (إجتماعية) قبل أن تكون (فلسفية) يُحكمها تأمّل الواقع العملي وما آلت إليه حياة الإنسان منطلقة من نقد علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الرّاعي بالرّعية ودور العقيدة في كلّ ذلك ولعلّ هذا الإتصال النقدي بالواقع في فكر أبي العلاء هو الذي جعله يسترسل في تأملاته ومواقفه استرسالا دون أن يُحكم لذلك منهجا. فكان على حدّ عبارة "أدونيس": "شاعرا ميتافيزيائيا وليس شاعرا فيلسوفا ذلك أن الفكر الميتافيزيائي تأمل في العالم أما الفلسفة فتتضمن أكثر من التأمل تتضمن طريقة ومنهجا..."(13).

ويكون أبو العلاء مفكرا ينطلق من محايثة الواقع بتناقضاته وتكون مواقفه من العقيدة مواقف التمحيص والنقد لا سابقية لها ولا تحامل، لأن عصر المعرّي استوجب مراجعات أكيدة وأسئلة خطيرة لم تكن ملحّة في عصور سابقة خاصّة فيما يتصل بالعقيدة التى كانت مكوّنا قيميا وحضاريا هامّا دفع المجتمع إلى الإرتقاء فثبت الدّين وتأسست نظرية الخلافة لتحقق في ازدهارها استقرارا نسبيا سرعان ما بدأ بالتحلّل سياسيا وإجتماعيا واقتصاديا فتكاثرت الفرق والنحل والنعرات والدويلات وتحوّل الإسلام من شحنة موجبة يتكتل حولها

المجتمع إلى شحنة سالبة فيها الكثير من التنافر والتناقض وتحوّل من مواطن الفخر والسيادة إلى مواطن الشعور بالمهانة خاصّة بعد تسلط الفرس ثم الأتراك وما رافق ذلك من تفكك الخلافة وتهديد الرّوم بغزواتهم المتكررة على أطراف بلاد الشام كلّ ذلك أثر في المكوّن العقائدي عند الفرد في عصر أبي العلاء لتصبح العقيدة شكلا طقوسيا يخلو من حرارة الإيمان والفعل عند العامّة وشحنة انفعالية توظف في الإستغلال وخدمة الأغراض النفعية (سياسيا - ماديا) عند (الخاصّة) ولهذه الأسباب توجه عقل أبي العلاء للعقيدة لينقدها في أصولها وفروعها ويبدأ بتأكيد (النقد الإجتماعي) أي نقد العقيدة كاستعمال عند معاصريه ثم يصعّد نقده للعقيدة كأصل سرعان ما نقص أثره الإصلاحي في الحياة لأن الشرور باقية في الإنسان تكاد تكون أصلا من أصوله:

رياء بني حواء في الطبع ثابت
فمنهم مُجدّ في النفاق وهازلُ
والشر في الجَدّ القديم غريزة
في كل نفس منه عرق ضاربُ(14)

ويرى أن الشرور استحكمت في الإنسان وأن العقائد بتواترها واختلافها لم تحقق غرض الإصلاح لأنها تبتعد عن العقل وتُلقّن ببرود لتتكرّر كالعادة لا إختيار فيها فترسخ رسوخا سلبيا وتكتسب قداسة القِدم فترسب في الكيان دون أن تُصلحه:

وينشأ ناشئ الفتيان منا
على ما كان عوّده أبوه
وما دان الفتى بحجى
ولكن يُعلّمه التدين أقربوه(15)

يبدو أن "أبا العلاء" شديد الوعي بتحجّر إنسان عصره وبخطر سُبل التلقين الذي يساعد على سيطرة الذاكرة وتغييب العقل عن طريق تعاظم المنقول وثباته وقداسته مما يُفقد الذات حريتها ويُقنّن بصرامة مسالك وعيها قبليا.

ويرى أن أنانية الإنسان حولت العقائد من أصلها الإيجابي لتكون مطية للأغراض يُمارس بواسطتها الإستغلال وتُبرّر عن طريقها الشرور:

افيقوا افيقوا يا غواة فإنما
ديانتكم مكْر من القدماءِ

ارادوا بها جمع الحطام فأدركوا
وبادوا وماتت سنّة اللؤماءِ[16]

وينقد ما آلت إليه العقيدة من طابع شكلي تعبّدي أفرغ من مضامينه القيمية الفاعلة في الحياة والمجتمع فكثرت الفرق التى تعقد الدّين فمنها من يسعى إلى سيادة ونفوذ ومنها من يدعو إلى تصوّف وخروج عن دائرة الفعل والحياة:

ما الخير صوم يذوب الصائمون له
ولا صلاة ولا صوف على الجسد

وإنما هو ترك الشر مطرحا
ونفضك الصدر من غلّ ومن حسد[17]

وينقد غلاة الفرق الشيعية على اختلاف مذاهبها بقوله:

وجاءتنا شرائع كل قوم
على آثار شيء رتبوه

وبدّل ظاهر الإسلام رهط
أرادوا الطعن فيه وشذبوه[18]

كما يسخر من بعض المعتقدات التى راجت عند العامّة ودعت لها عديد الفرق الشيعية كالإعتقاد في (المهدي المنتظر) الذي سيخلص الناس ويُعيد للدّين صفاءه:

كذب الظن لا إمام سوى العقل
مشيرا في صبحه والمساء
إنما هذه المذاهب اسباب
لجذب الدّنيا إلى الرؤساء(19)

ورغم المنطلق الإجتماعي في نقد المعرّي للعقائد نجد بعض الآراء الناتجة عن مقاربات نظرية منطقية تولّد الشك في الأصول العقائدية وتُبنى على الإيمان بالعقل وجعله أداة قياس وتفحّص فيعجب من التناقض والإختلاف بين العقائد التى تنبثق عن أصل واحد وتُقر لنفسها هدفا إصلاحيا واحدا إلاّ أنها أثارت الفتن والعداوات بين مُريديها فشتتهم بدل أن توحّدهم:

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا
وأوْدعتنا أفانين العداوات
وهلْ أبيحت نساء القوم عن عرض
للعُرب إلا بإحكام النبوّات(20)

ويُشير إلى إختلاف الأحكام في الشرائع ويستشهد (بالخمرة) التى تكون مباحة عند المسيحيين بل تستعمل في طقوس التعبد في الكنائس إلاّ أنها محرّمة عند المسلمين فيقول:

وجدنا اختلافا بيننا في الهنا
وفي غيره عزّ الذي جلّ واتحدْ
لنا جمعة والسبت يُدعى لأمّة
أضافتْ بموسى والنصارى لها الأحدْ
تقرب ناس بالمدام وعندنا
على كلّ حال إن شاربها يُحدْ(21)

وهذه المقارنات تدل على شمولية نظرة المفكر للعقيدة وسعة إطلاعه لتكون أحكامه أو تساؤلاته فلسفية في أبعادها رغم افتقارها لمنهج أو تبويب لأنه يواصل شكه في العقائد معتمداً قياسات عقلية تقترب من أصول الفلسفة الطبيعية المادية كالشك في البعث في قوله:

كيف احتيالك والقضاء مدبّرُ
تجني الأذى وتقول أنك مُجْبرُ
أرواحنا معنا وليس لنا بها علم
فكيف اذا حوتها الأقبرُ
من للدفين بان يُفرّج لحدُه
عنه فينهض وهو أشعث أغبَرُ
كذب يقال على المنابر دائما
أفلا يَميدُ لما يُقال المنبرُ[22]

ويستعمل أسلوب الجدل الذي كان سائدا في عصره بين الفرق والمتكلمين ويطوّعه في الشعر عبر الحوار ساخرا من مقولات كثيرة تخوض في خصائص الإله وصفاته وقدم العالم أو حدوثه فيقول:

قلتم لنا خالق حكيم
قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا مكان
ولا زمان ألا فقولوا
هذا كلام له خبئ
معناه ليست لنا عقولُ[23]

ويبدو أن المعرّي لم يصل إلى حسم في مسائل الخلق فكان يثير أسئلة مشروعة تظل معلّقة على صفحات الوعي الإنساني لأن العقائد توجهت إلى إنسان في شروط مُعينة وكان هدفها طمأنته وإبعاد شبح الفناء والمجهول عن حياته فكان أن

اقنعته في تلك الشروط بحدودها البسيطة وعجزت عن اقناعه عندما تدرج في سلم الإدراك وتجاوز الوعي الحسّي.

أقول إذا أن فضل العقل العلائي استقرّ في السؤال وهو حدّ العقل في كل مراحله تجاه الغيب لأن العقل وإن كان شرط الإنسان فهو يُنير ما يُمكن أن يُجرّب ويُقاس ويُقارن أما ما يخرج عن ذلك فالعقل منه في حيرة ويكون أقرب إلى الرفض منه إلى التسليم لذلك نجد الآراء الطبيعية المادّية مبثوثة في اللزوميات وكأنها تسعى إلى فرض قناعة عقليّة في مواجهة العقائد أو تقوم كالإحتجاج العقلي لتثبت الشك أكثر من الحسم:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
يحطمنا ريبُ الزمان كأننا زجاج
ولكن لا يُعاد له سبْكُ(24)

واثبات الشك في العقائد هو تأكيد لإلتزام أبي العلاء بإمكانية العقل بما يمكن أن يعتريه من قصور وهو تأكيد على تضحية الرّجل ومعاناته في سبيل تنوير الوعي الإنساني وتأكيد على أن نزعة العقل صميمية إلتبست بذات صاحبها فآلمته بقدر ما رفعته فعاش متسائلا حائرا وخالف من سبقوه كما يؤكد "طه حسين" "لأنه لا يؤمن إلاّ بالعقل وحده فخالف بهذا أهل السنّة... وخالف مذهب المعتزلة لأنهم على تقديمهم للعقل يتخذون الشرع لنظرهم أصلا ودليلا... وخالف مذهب السفسطانيين لأنهم يتهمون العقل... فهو يرى رأي الفلاسفة النظريين من اليونان والمسلمين في الإعتماد على العقل خاصة"(25).

هوامش الفصل الثالث -

(1) اللزوميات ج 1 ص 188
(2) أدونيس "مقدمة للشعر العربي" ص 64
(3) نفس المصدر والصفحة
(4) مقدمة اللزوميات ص 32
(5) أدونيس "مقدمة للشعر العربي" ص 41
(6) زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول في تراثنا العربي" ص 351
(7) اللزوميات ج 1 ص 55
(8) نفس المصدر ج 2 ص 439
(9) نفس المصدر ج 1 ص 275
(10) نفس المصدر ج 1 ص 326
(11) طه حسين "مع أبي العلاء في سجنه" ص 50
(12) أنظر محمد الطالبي "العمل الثقافي" سنة 1966
(13) اللزوميات ج 1 ص 85
(14) نفس المصدر ج 2 ص 413
(15) نفس المصدر ج 1 ص 54
(16) نفس المصدر ج 1 ص 272
(17) نفس المصدر ج 2 ص 414
(18) نفس المصدر ج 1 ص 55
(19) نفس المصدر ج 1 ص 175
(20) نفس المصدر ج 1 ص 288
(21) نفس المصدر ج 1 ص 322
(22) نفس المصدر ج 2 ص 185
(23) نفس المصدر ج 2 ص 147
(24) طه حسين "تجديد ذكرى أبي العلاء" ص 238

- خـــاتـمـــة -

إن من أهم خصائص نزعة العقل حضاريا -أن تزعزع الثوابت- لأن العقل هو انتصار المستقبل على جمود وتحجر الماضي، هو أن يتحرّر الوعْي من عوائق التراكم وأن يتخلص الفكر من حدود إعاقة المألوف والمجوج والمكرور التى تجعل عمله مجرّد هضم -قد يكون أسوأ ممّا أنجز في الماضي- لذلك ترتبط ممكنات العقل بالثورة دائما والجرأة على النقد والتصحيح والمراجعة...

فكان تتبع بنية العقل من خلال الموروث الأدبي عسيرا، لأن تلك البنية كانت شديدة التراكب والتداخل لإختلاف نصوصها زمانا ومكانا وأغراضا ولإرتباط مكوّنات العقل بالبيئة المنتجة وخصائصها وكذلك لشمولية بنية العقل التى تتداخل عوامل إنشائها: (اقتصاديا - سياسيا - إجتماعيا - عقائديا - معرفيا...) واتصال عوامل انتاجها بتدافعهات فرضها واقع ذو خصائص مُعينة تجعل وجهة العقل في جدال مع ما يناقضها ولأنها كذلك تحمل سيمات ظرف دون غيره في اتصال بحوافز انتاجها.

ورغم هذا التداخل اجتمعت مكوّنات العقل في مجمل النصوص لتحارب القداسة السّلبية أعني بذلك الثبات والرّسوخ المضادين لنزعة العقل والتطوّر.

فكان نص "ابن المقفع" مشروطا بهاجس قيمي توجهه إرادة توظيف العقيدة والأخلاق توظيفا شموليا إنسانيا فحارب ضمنا وصراحة إحتكار العقيدة واللّغة والسّلطة من قبل جنس دون الاجناس الاخرى ورأى في العقل مخرجا انسانيا يبتعد عن الفئوية والقبلية والمذهبيّة يؤسّس مجتمعا متماسكا قوامه التنظيم والتضامن وفق "عقد إجتماعي".

وكان نص "الجاحظ" ثمرة تلك المحاولات الأولى فحارب قداسة الذّاكرة وتجرأ على النقد وتطلّع للتأسيس وأرسى ركائز منزع علمي كان له كبير الاثر في وجهة الحضارة لاحقا لانه انتقل من مواقع التوجيه والتقويم إلى مواقع الإبداع والإنجاز...

وكان نص "أبي العلاء" فاضحا في جرأته لأنه (قال ما لا يُقال) وشكك في كلّ مُقدّس وجعل العقل يتجاسر على حدود كانت شديدة الإستحالة فخرج العقل بذلك من دوائر التوجيه والإرشاد (عند ابن المقفع) إلى دوائر التقييم والتأسيس (عند الجاحظ) ليصل إلى دوائر السلطة المطلقة التى تتحدّى كل سلطة (عند أبي العلاء)، فيكون الجامع بين هذه العلامات المضيئة -على تباعدها- الإيمان بالعقل والإنسان -أيّا كانت النتائج- لأن الذي يعنينا أساساً هو حرية الإنسان التى تترجم وعيه وحضوره في الزمان والمكان عبر إختياره العقلي ومسؤوليته الحضارية.

- المصادر والمراجع -

1 - أبو العلاء المعرّي - اللزوميات - مكتبة الهلال - بيروت.

2 - أبو عثمان الجاحظ - الحيوان - دار المعارف 1930.

3 - أبو عثمان الجاحظ - البيان والتبيين - مكتبة الخانجي ط 4 - القاهرة

4 - عبد الله بن المقفع - آثار ابن المقفع - دار مكتبة الحياة بيروت 1978.

5 - أدونيس (علي أحمد سعيد) - مقدمة للشعر العربي - دار العودة ط 4 - بيروت 1983.

6 - أدونيس (علي أحمد سعيد) - الثابت والمتحوّل - دار العودة ط 4 - بيروت 1986.

7 - البير كامي - المتمرّد - عويدات بيروت 1980.

8 - جورج بليخانوف - الفن والتصور المادّي للتاريخ - دار الطليعة ط 1 - بيروت 1977.

9 - داوود سلوم - النقد المنهجي عند الجاحظ - مكتبة النهضة العربية ط 2 - بيروت 1976.

10 - هربارت ماركيز - العقل والثورة - المؤسّسة العربية ط 2 - بيروت 1979.

11 - زكي نجيب محمود - المعقول واللاّمعقول - دار الشروق ط 3 - بيروت 1981.

12 - طه حسين - تجديد ذكرى أبي العلاء - دار المعارف ط 5-1964

13 - طه حسين - مع أبي العلاء في سجنه - دار المعارف ط9-1974

14 - لوسيان غولدمان - البنيوية التكوينية والنقد الأدبي - مؤسّسة الأبحاث ط 2 - بيروت 1986.

15 - محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي - المركز الثقافي العربي ط 3-1987.
16 - محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي - المركز الثقافي العربي ط 3- 1990.
17 - فكتور شلحت اليسوعي - النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ - دار المعارف 1964.
18 - عبد المجيد الشرفي - الإسلام والحداثة - الدار التونسية للنشر1990
19 - عمر فروخ - تاريخ الفكر العربي - دار العلم للملايين ط 2- بيروت 1979.
20 - غاستون باشلار - تكوين العقل العلمي - المؤسسة الجامعية ط 4- بيروت 1989.

- فهرس المواضيع -

مؤسســـة سعيـــدان للطباعة والنشــر
طريق مساكن كلم 2 سوســـة
الهاتف : 231489(03)

رقم الايداع القانوني ISBN 9973-713-99-0



محمد الجابلّي

أستاذ بالمعهد الصادقي (تونس)

- صدر له : الحنين البدائي (مدخل في تعقد الذات والحضارة)

..........كان نص "ابن المقفع" مشروطا بهاجس قيمي توجهه إرادة توظيف العقيدة والأخلاق توظيفا شموليا إنسانيا/فحارب

وكان نص "الجاحظ" ثمرة تلك المحاولات الأولى فحارب قداسة الذاكرة وتجرأ على النقد وتطلّع للتأسيس وأرسى ركائز منزع علمي

وكان نص "أبي العلاء" فاضحا في جرأته لأنه (قال ما لا يقال) وشكك في كل مقدس وجعل العقل يتجاسر على حدود كانت شديدة الإستحالة فخرج العقل ... التوجيه والإرشاد (عند ابن المقفع) إلى دوائر ال... (عند الجاحظ) ليصل إلى دوائر السلطة المطلقة ... كل سلطة (عند أبي العلاء)، فيكون الجامع بي... المضيئة -على تباعدها- الإيمان بالعقل والإن...

الثمـ...

رقم الايداع القانوني ISBN 9973-713-99-0

مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر

طريق مساكن كلم 2 سوسة

الهاتف : 231489 (